KANT, VIDA Y DOCTRINA

Ernst Cassirer

BREVIARIOS



Fondo de Cultura Económica

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

201

KANT, VIDA Y DOCTRINA

Kant, vida y doctrina

por Ernst Cassirer



FONDO DE CULTURA ECONOMICA
MÉXICO-ARGENTINA-BRASIL-COLOMBIA-CHILE-ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA-PERÚ-VENEZUELA

Primera edición en alemán,	1918
Primera edición en español,	1948
Primer reimpresión,	1968
Segunda reimpresión,	1974
Tercera reimpresión,	1978
Cuarta reimpresión,	1985
Quinta reimpresión,	1993

Traducción de
Wesceslado Roces

Título original:
Kants Leben und Lehre

Avda. Picacho Ajusco, 227. 14200 México D.F.
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, SUCURSAL PARA ESPAÑA
Vía de los Poblados (Edif. Indubuilding-Goico, 4-15), 28033 Madrid

I.S.B.N.: 84-375-0364-7
Depósito Legal: M. 31.305-1993

Impreso en España

PROLOGO

La obra que aquí publicamos pretende servir de complemento e ilustración a las *Obras completas* de Kant. No se dirige, pues, a lectores que crean "dominar" ya, en cierto modo, a este filósofo y su teoría, sino a quienes se hallen todavía entregados de lleno al *estudio* de su filosofía. Tratamos de señalar a esta clase de lectores un camino que lleve de la periferia del sistema crítico a su centro, que permita remontar la mirada sobre la variedad de los problemas aislados para abarcar en un panorama de conjunto la totalidad del pensamiento kantiano.

He aquí por qué nuestro libro aspira desde el primer momento a no perderse entre la muchedumbre de problemas de detalle que la teoría de Kant plantea por doquier y se esfuerza enérgicamente por concentrarse en lo fundamental, por destacar tan sólo la esencia del sistema kantiano y los lineamientos generales, los trazos grandes y decisivos que sirven de armazón al edificio discursivo del filósofo de Königsberg.

Y no es que queramos menospreciar el valor de todo ese trabajo de detalle desplegado en las últimas décadas por lo que se ha dado en llamar "filología kantiana"; también en estas páginas nos hemos visto obligados a tomar en cuenta, no pocas veces, los resultados de orden histórico y sistemático a que han ido conduciendo los minuciosos estudios de esos investigadores. Sin embargo, nos parece como si esta orientación hacia las meticulosas investigaciones detallistas contribuyeran con harta frecuencia más bien a oscurecer que a iluminar la imagen viva de lo que la filosofía de Kant representa como unidad y como totalidad. Nosotros, por nuestra parte, nos creemos obligados, y a la par autorizados, a no sumarnos a esas tendencias de trabajo y de investigación que parecen complacerse principalmente en poner de manifiesto las "contradicciones" que en Kant encuentran y que

acaban convirtiendo o amenazan con convertir el sistema crítico, a la postre, de un todo armónico en un conglomerado de esas contradicciones por ellas descubiertas. Preferimos, francamente, retornar —tal es, por lo menos, nuestro empeño— a una visión de conjunto de Kant y de su teoría como la que vivía en un Schiller o en un Guillermo de Humboldt.

Animada de este propósito, nuestra exposición se esfuerza siempre en remontarse por encima de la variedad y la complejidad casi inextricable de los problemas sueltos para alcanzar, en la medida de lo posible, la simplicidad y la armonía, la augusta sencillez y la majestuosa generalidad de las ideas centrales en torno a las cuales se plasma el sistema kantiano. Para conseguir esto fué necesario, ciertamente, renunciar a exponer ante el lector, en todo su volumen y hasta en sus más nimios detalles, el gigantesco caudal de la labor discursiva de nuestro filósofo.

A la misma limitación deliberada que en la parte sistemática nos hemos visto obligados a someternos, por idéntica razón, en la parte biográfica de esta obra. También aquí hemos prescindido de la muchedumbre de rasgos concretos, de detalles y de episodios y noticias anecdóticos que llenan las páginas de los primeros biógrafos de Kant y que de entonces acá aparecen recogidos celosamente en todos los relatos de su vida. Nuestro propósito ha sido presentar tan sólo los grandes y permanentes rasgos que informan en su conjunto la biografía de Kant y en los que se destaca de un modo cada vez más acusado el "sentido" armónico de esta vida a lo largo de su trayectoria como hombre y como filósofo.

No creemos que con ello salga perdiendo nada el conocimiento de la individualidad de Kant. En efecto, la verdadera y sustancial fisonomía de este filósofo y de este hombre sólo debe buscarse en aquellos rasgos fundamentales de su espíritu y de su carácter sobre los que descansa también su originalidad creadora como filósofo, como pensador. Originalidad que no consiste, ciertamente, en tales o cuales particularidades o rarezas de su modo personal de ser o de su vida exterior, sino en aquella orientación, en aquella tendencia hacia lo *general* que se destaca por igual en la trayectoria de su vida y en la peculiaridad de su teoría. Cómo se condicionan y complementan ambos aspectos, cómo los dos

provienen del mismo origen y acaban convergiendo en un resultado armónico y cómo, por tanto, la personalidad y la obra de Kant están, en realidad, forjadas de una sola pieza: he aquí lo que nos hemos propuesto demostrar. En cambio, los contornos externos de la vida de Kant nos ha parecido que sólo interesaban aquí en la medida en que en ellos se revela y manifiesta lo que es verdaderamente decisivo en la existencia de este hombre: la esencia y la trayectoria de su pensamiento central.

En cuanto a la *forma* de la exposición hemos procurado darle siempre la mayor claridad y precisión que consentía el contenido discursivo y abstracto de sus páginas, sin llegar a intentar en ningún caso, naturalmente, aquel tipo de claridad que el propio Kant repudiaba. En efecto, tras múltiples reflexiones y tentativas, nuestro filósofo acabó renunciando, como verá quien lea la presente obra, a ilustrar las ideas fundamentales de su *Crítica de la razón pura* por medio de ejemplos plásticos, asequibles a los sentidos, completando de este modo la claridad "discursiva", es decir, la claridad basada en conceptos, con una claridad "intuitiva", basada en imágenes. "Pues los recursos auxiliares de la claridad —dice en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*—, si bien ayudan en las *partes*, suelen distraer en cuanto al *todo*, ya que no dejan al lector abarcar rápidamente con su mirada la totalidad, y a través de sus vivos colores desfiguran en cierto modo la articulación o la estructura del sistema, que es lo que más interesa para poder juzgar de la unidad y la idoneidad del mismo."

No cremos que ningún expositor de su doctrina pueda traspasar tampoco la línea divisoria claramente trazada por Kant en las anteriores palabras. La única "simplificación" que a nuestro juicio está objetivamente justificada y es admisible, consiste en presentar del modo más destacado posible aquella "estructura del sistema" de que el propio Kant habla y aislar todo lo posible los conceptos esenciales de todo lo que sean datos fortuitos de carácter histórico o personal. Pues no cabe la menor duda de que la articulación lógica e intrínseca del sistema kantiano no coincide precisamente con el esquematismo de la exposición y la terminología empleadas por Kant, haciéndose necesario recurrir al análisis intrínseco e histórico para poder separar ambas cosas.

Es innnegable que con ello se abre en cada caso ancho margen a la "subjetividad" del expositor y que, en última instancia, dependerá del punto de vista desde el que se enfoque la teoría crítica y los elementos de ella que se consideren verdaderamente esenciales y decisivos. Pero vale más reconocer abiertamente de antemano *esta* subjetividad que va necesariamente aparejada a toda reconstrucción independiente de un sistema filosófico, que no deslizarla subrepticiamente de un modo embozado y encubierto.

Espero que se nos excusará de discutir, razonar y justificar por adelantado el punto de vista en que nosotros nos colocamos para comprender a Kant y su teoría, pues nos parece que es la exposición que en su conjunto tracemos de su vida y de su obra la que indirectamente se encargará de hacerlo; no creemos que haya otro camino para ello. Aquí nos limitamos a señalar el camino que hemos seguido en nuestros estudios kantianos y que siempre nos ha dado buen resultado: el lector dirá, pues es a él a quien incumbe decirlo, si ese camino resulta también viable y fructífero para él.

Refiriéndonos ahora a la extensa literatura sobre Kant, confiamos en que se comprenderá y se nos perdonará que también con respecto a ella renunciemos a toda *polémica* y nos limitemos a exponer aquí, con la mayor fuerza sistemática y de un modo positivo, nuestras propias concepciones fundamentales. El lector versado en la materia observará fácilmente que no hemos pasado por alto ninguna de las publicaciones importantes de la moderna literatura kantiana y que procuramos debatirnos también de un modo preciso y a fondo, aunque no se diga expresamente, con aquellos puntos de vista que chocan sustancialmente con los nuestros. El convertir estos debates implícitos en polémicas explícitas y manifiestas nos habría conducido a rebasar considerablemente los límites de espacio trazados a esta obra y, además, habría ido en detrimento de la claridad sistemática, que era para nosotros lo más importante de todo.

Asimismo nos estaba vedado, dentro del marco de la presente obra, toda tentativa de revisar, transformar o desarrollar por nuestra cuenta los conceptos kantianos fundamentales. No es que reputemos imposible esta labor de desarrollo; lejos de ello, conside-

ramos que es una tarea exigida por el contenido mismo de la filosofía crítica, que no trata de proclamar ningún dogma metafísico, sino sencillamente de señalar un camino y de establecer un método de *investigación* filosófica. El propio Kant dijo una vez que en filosofía no existían "autores clásicos". Y todo el que se acerque a su *método* con un criterio propio e independiente verá comprobada la fecundidad de este método precisamente en el hecho de que nos ayuda a remontarnos incluso por sobre los últimos resultados y las últimas fórmulas a que llegara personalmente Kant. Claro está que esta labor de desarrollo no es algo tan sencillo ni tan fácil que pueda realizarse como de pasada —aunque con tanta frecuencia se intente hacerlo así— en una obra de carácter histórico.

La misión de la obra que aquí ponemos en manos del lector no era, a nuestro juicio, una misión crítica ni polémica, sino sencillamente de exposición, encaminada a desarrollar del modo más claro que fuese posible el contenido de la propia teoría kantiana. Lo único de que no se podía, naturalmente, prescindir, era aquella crítica *inmanente* que constituye una parte y un aspecto necesarios de toda exposición filosófica: era necesario que los conceptos fundamentales de Kant se iluminasen mutuamente y se ayudasen los unos a los otros a cobrar la mayor claridad posible, pero sin indagar por el momento nada que se saliera de su propio marco histórico y sistemático.

El manuscrito de esta obra estaba ya terminado y listo para ser entregado a la imprenta en la primavera de 1916, pero las dificultades y dilaciones causadas por la guerra no permitieron que saliese de las prensas hasta hoy, transcurridos ya más de dos años desde su terminación. He de deplorar este retraso en la impresión del libro, sobre todo porque ello me ha privado de la satisfacción de poder ponerlo en manos del hombre que desde el primer momento me alentó en esta obra con su cálida simpatía y su estímulo y ayuda eficacísimos. Me refiero a Hermann Cohen.

Murió Cohen el 4 de abril de 1918. En otro lugar[1] he tenido

[1] *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*. En *Festheft der "Kant-Studien" zu Cohens 70. Geburtstag, Kant-Studien*, t. XVII (1912), pp. 253 *ss*.

ocasión de exponer, o he intentado por lo menos hacerlo, lo que sus obras han representado y siguen representando en el movimiento de renovación y desarrollo de la teoría kantiana en Alemania. No insistiremos aquí en ello. Pero sí queremos recordar con profunda gratitud la impresión personal que hace ya más de veinte años produjo en mí la lectura de los libros kantianos de Hermann Cohen. Tengo la clara conciencia de que fueron ellos los que, antes que ningún otro, me iniciaron en la teoría de Kant, en todo lo que esta teoría tiene de serio y de profundo.

Desde entonces, en toda una serie de estudios propios y en relación con las más diversas tareas, no he dejado nunca de moverme en torno a los problemas de la filosofía kantiana, y mi concepción de estos problemas se ha desviado en más de un punto, a veces profundamente, de la sostenida por Cohen. Pero no se ha dado ningún caso en que el pensamiento central metodológico que guiaba a este maestro y sobre el que basaba su interpretación del sistema kantiano no se revelase como fecundo creador y estimulante para mis propias investigaciones.

Para Cohen, este pensamiento central, el postulado del "método trascendental", era la suma y el compendio de la filosofía científica. Y como, guiado por él, no concebía la teoría kantiana como un todo histórico cerrado, sino como la expresión de los continuos e incesantes *problemas* de la filosofía misma, ese método no se convirtió para él en una potencia histórica, sino en una fuerza vital de acción indirecta. Así la sentía y así la enseñaba Cohen, y en este mismo sentido concebía él la trabazón entre la filosofía kantiana y los problemas fundamentales y generales de la vida espiritual de nuestra nación.

Esta trabazón había sido puesta de relieve por él o simplemente esbozada en muchas de sus obras, pues reservaba para un libro extenso dedicado a la vida y a la obra de Kant el estudio completo de este problema. No ha querido la fatalidad que llegara a escribir esta obra durante tanto tiempo y tan amorosamente pensada sobre "la significación de Kant para la cultura alemana", cuyas líneas generales y cuyo plan hubo de exponerme pocos días antes de morir.

El nombre de Cohen no puede por menos de quedar asociado de un modo permanente a nuestra obra kantiana, pues fué en realidad su pensamiento el que sirvió de unidad ideal para agrupar intrínseca y metodológicamente, como gran maestro, a cuantos colaboraron en esta edición de las *Obras completas* de Kant.[2]

ERNST CASSIRER

14 de agosto de 1918.

[2] Se refiere a la edición de las *Obras completas* de Kant, dirigida por Cassirer y complementada por este estudio suyo sobre el autor. [T.]

INTRODUCCION

Dijo una vez Goethè, refiriéndose precisamente a Kant, que para que la filosofía, cualquiera que ella fuese, influyera en la vida, era necesario vivirla y amarla. "El estoico, el platónico, el epicúreo, todos tienen que dar cuenta del mundo, cada cual a su modo; no es otra, en efecto, la misión de la vida, de la que nadie, cualquiera que sea su escuela, se ve dispensado. Los filósofos, por su parte, no pueden ofrecernos otra cosa que formas de vida. La severa moderación de Kant, por ejemplo, reclamaba una filosofía a tono con estas sus inclinaciones innatas. Si leéis un relato de su vida en seguida os daréis cuenta de cuán lindamente quitó el filo a su estoicismo, que en rigor contrastaba de un modo tajante con las condiciones de aquella sociedad, y procuró ponerlo en consonancia con el mundo. Todo individuo tiene, por medio de sus inclinaciones, derecho a los principios que no lo anulen como tal. Y es probablemente aquí, y no en ningún otro lado, donde hay que buscar el origen de toda filosofía. Todo sistema, con tal de que encuentre su verdadero héroe, consigue dar cuenta del mundo. Lo que ocurre es que lo que hay en la naturaleza humana de adquirirlo por el estudio se estrella casi siempre contra las contradicciones; en cambio, lo innato se abre paso por doquier y llega no pocas veces a triunfar con la mayor fortuna de sus antagonismos. Lo primero que necesitamos es estar en consonancia con nosotros mismos, ya que estamos siempre en condiciones, si no de eliminar, por lo menos de neutralizar las desarmonías que se nos imponen desde fuera." [1]

En estas palabras aparece señalada con toda fuerza una de las metas esenciales que la investigación y la exposición científicas de la vida de Kant deben perseguir. Un estudio como éste

[1] Conversación de Goethe con J. D. Falk (*Goethes Gespräche*, nueva edición de F. Frhr. v. Biedermann, t. IV, p. 468).

no puede proponerse, realmente, el mero relato de sucesos y vicisitudes de orden externo, pues su verdadero encanto y la verdadera dificultad del problema que entraña consisten en poner de manifiesto y en hacer patente la "forma de vida" que corresponde a esta forma de enseñanza.

En cuanto a la forma misma de enseñanza, vemos que tiene su propia historia y que ésta trasciende de todos los linderos individuales: en efecto, los *problemas* de la filosofía kantiana, si queremos estudiarlos en sus orígenes y en su trayectoria, no se circunscriben, ni pueden encerrarse, dentro del círculo de la personalidad de Kant. Se revela más bien en ellos una lógica sustantiva, que es la lógica misma de la cosa; vive en ellos un contenido ideal sobrepuesto a todas las fronteras del tiempo y a todas las barreras de carácter subjetivo-personal y que entraña una existencia objetiva que tiene en sí misma su fundamento.

Y, sin embargo, de otra parte, nos encontramos con que la relación entre la "forma de enseñanza" y la "forma de vida", en Kant, no puede ser concebida de modo que la segunda aparezca exclusivamente como exponente y vehículo pasivo de la primera. En la existencia de Kant —Goethe supo verlo indudablemente de un modo certero— el pensamiento, con su contenido objetivo y su "verdad" objetiva, no sólo impera sobre la vida, sino que a la par que le infunde su forma recibe de ella su forma propia y peculiar. Estamos ante una relación acusada de interdependencia, en la que cada uno de los dos factores que mutuamente se influyen es, a la par, factor determinante y determinado. Lo que Kant es y representa, no en el conjunto de la historia de la filosofía, sino como pensador individual, se nos revela bajo esta doble relación y sólo a través de ella. ¿Cómo se engarza esta personalidad de pensador y cómo se manifiesta hacia el exterior, de un modo cada vez más claro y más puro, a unidad creada por medio de ella? Tal es el tema fundamental de la vida de Kant en el terreno del espíritu y, por tanto, el eje de su biografía. No creemos, en efecto, que el estudio de la vida de un gran pensador pueda plantear otro problema esencial que el de poner de manifiesto cómo la individualidad se entrelaza y funde en ella cada vez más firmemente con la obra y parece perderse por entero dentro de ésta y cómo, sin

embargo, los grandes rasgos espirituales de aquélla se conservan en la obra y sólo se traslucen clara y visiblemente a través de ella.

A la cabeza de la moderna filosofía aparece una obra que expresa y representa de un modo clásico esta coordinación a que nos referimos. El *Discours de la méthode* de Descartes se propone desarrollar un método fundamental por medio del cual todas las ciencias especiales pueden ser derivadas y demostradas partiendo de sus primeros "fundamentos", de sus "fundamentos" generales. Pero, como por obra de una necesidad interna, estas demostraciones objetivas se entrelazan y funden con los relatos que poseemos de la trayectoria personal de Descartes, desde su primera duda fundamental hasta la certeza inquebrantable que le inspiran el pensamiento de la "matemática universal" y los principios y tesis fundamentales de su metafísica.

Una deducción estricta de normas y verdades objetivas: tal es la meta hacia la que tiende el estudio cartesiano; pero al mismo tiempo se delinea y traza claramente en él, sin querer y como de pasada, el tipo moderno de la personalidad filosófica. Parece como si la nueva unidad de lo "subjetivo" y lo "objetivo" que forma el pensamiento sistemático central de la doctrina cartesiana apareciese iluminada aquí en un aspecto totalmente distinto y con un sentido diferente.

La segunda obra fundamental de Descartes, sus *Meditaciones sobre los fundamentos de la filosofía*, presenta aún este carácter peculiar de estilo. Nos encontramos en ella con las más altas abstracciones de la metafísica cartesiana, pero las vemos brotar, en cierto modo, de una determinada situación concreta, que el filósofo describe hasta en sus más pequeños detalles, hasta en su colorido local, por decirlo así. El *yo*, el *cogito*, se destaca como el principio general de la filosofía; pero sobre este fondo objetivo se proyecta, al mismo tiempo, la imagen de nueva vida que Descartes ha sabido crearse en su soledad holandesa, volviéndose conscientemente de espaldas a la tradición y a todos los vínculos y convenciones de la sociedad.

Es posible que la forma literaria de estas obras se apoyase en modelos antiguos, principalmente en los soliloquios de San Agustín y en las confesiones filosóficas de Petrarca; pero su contenido presenta rasgos nuevos y peculiares. En Descartes, la confesión no

brota de un afecto ético o religioso, sino que responde a la energía pura e íntegra del proceso discursivo. El pensamiento se revela aquí en su estructura objetiva, como un sistema coherente de conceptos y verdades, de premisas y consecuencias; pero con ello cobra vida ante nosotros, al mismo tiempo, toda la acción del juicio y las deducciones. En este sentido, se explica a la par con la forma sistemática la "forma de vida" personal. ¿Depende ésta de aquélla, o a la inversa? Apenas cabe formular ya semejante pregunta, después de lo que hemos dicho: lo ideal y lo real, la imagen del mundo y la plasmación de vida no son ya más que dos aspectos del mismo proceso indivisible de evolución espiritual.

Claro está que si intentásemos situarnos en un punto de vista parecido a éste para estudiar la vida y la doctrina de Kant, tropezaríamos inmediatamente con una peculiar dificultad. Ya en un sentido puramente material nos encontramos con que el material autobiográfico de que disponemos no basta, ni mucho menos, para que podamos formarnos semejante visión de conjunto. El siglo XVIII se caracteriza, probablemenee como ningún otro, por su tendencia a la introspección y a la confesión. Esta propensión encuentra pábulo en las más diversas fuentes: la tendencia al empirismo psicológico, a la "psicología empírica", se combina con los impulsos religiosos desencadenados por el pietismo y con el nuevo culto del sentimiento, que arranca de Rousseau.

Todas estas tendencias espirituales llegan a influir interiormente en Kant: su educación se halla colocada, en los años de la infancia, bajo el signo del pietismo; en su período de juventud y de madurez se orienta hacia el análisis psicológico, para descubrir en él un nuevo fundamento de la metafísica; y Rousseau es, a sus ojos, el Newton del mundo moral, el descubridor de sus leyes y resortes más secretos. Pero, a pesar de esto, todos los testimonios que Kant nos ha legado acerca de sí mismo son tan escasos en cuanto al volumen como pobres en cuanto al contenido. De los asientos de lo que podemos llamar su diario en sentido estricto apenas ha llegado a nosotros nada, a menos que queramos atribuir este carácter a las acotaciones y observaciones que solía añadir al texto de los tratados que le servían de base para sus lecciones. En una época como aquélla, que buscaba y apreciaba, sobre todo, las efusiones sentimentales de las cartas cruzadas entre amigos, nues-

tró filósofo contempla semejantes manifestaciones literarias con un frío escepticismo. Sus cartas no son otra cosa que el complemento y la continuación de los pensamientos expuestos por él en sus obras científicas y filosóficas; son, por tanto, documentos de un valor extraordinario para el conocimiento del sistema kantiano y de la historia de su desarrollo, pero sólo de vez en cuando y como de mala gana reflejan alguna emoción o algún interés de orden personal.

Y a medida que envejece, el filósofo va afianzándose más y más en este rasgo fundamental de su carácter. Su obra primeriza, llamada *Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas,* se inicia todavía con una serie de consideraciones puramente personales, como si a través de ellas tratara de determinar el punto de vista individual desde el que pretende enjuiciar el problema. En estas páginas, a propósito de un tema circunscrito estrictamente dentro del campo de la matemática y la mecánica abstractas, no habla solamente el investigador científico; vemos en ellas cómo el juvenil sentimiento de amor propio del pensador y del escritor se remonta sobre los estrechos límites de su tema específico a un plano de mayor vivacidad subjetiva en su tratamiento y exposición. Y este tono sigue vibrando todavía en las obras de sus años maduros: en la crítica objetiva de la metafísica que llena las páginas de los *Sueños de un visionario* se percibe a cada paso la expresión del sentimiento personal de liberación que palpita en su autor.

Pero, a partir del momento en que sienta las bases decisivas para la fundamentación del sistema crítico, sufre también una profunda transformación interior el estilo de Kant. Las palabras *De nobis ipsis silemus,* que toma de Bacon para ponerlas como lema al frente de la *Crítica de la razón pura,* van cobrando cada vez mayor fuerza y realidad. Cuanto mayores son la precisión y la claridad con que comprende la gran misión objetiva que le está reservada, más parco en palabras se hace Kant en todo lo que se relaciona con su propia persona. Por eso para el biógrafo de Kant parece como si las fuentes se cegasen en el mismo punto en que empiezan a manar abundantemente para el investigador y el expositor sistemáticos de su obra.

Y, sin embargo, esta dificultad, por sí sola, no puede ni debe

representar un obstáculo decisivo, insuperable: aquella parte de la vida de Kant que se mantiene *al margen* de su obra no puede, en verdad, encerrar una importancia determinante con respecto a la finalidad, mucho más profunda, que una biografía filosófica debe perseguir. Lo que no nos diga la obra misma, difícilmente nos lo dirá el conocimiento, por dilatado que sea, de las vicisitudes interiores y exteriores de la vida de su autor. No es, pues, el defecto de información biográfica el que se interpone en nuestro camino como el verdadero obstáculo para nuestro conocimiento de la esencia de Kant, sino que ocurre —por muy paradójico que ello parezca— todo lo contrario: es la plétora de detalles lo que entorpece en este punto la claridad y profundidad de nuestra visión.

Para concebir de un modo adecuado la personalidad de Kant no nos estorba tanto el defecto de información como el exceso de datos y noticias que poseemos acerca del filósofo. Los primeros biógrafos de Kant, a los que se remonta todo lo que sabemos acerca de su vida, no perseguían más fin que el de reproducir con la mayor minuciosidad hasta los más pequeños rasgos y detalles que forman la vida externa de Kant. Creían comprender al hombre Kant por el hecho de pintarlo del modo más fiel, detallado y minucioso en todos y cada uno de los aspectos concretos de su vida, en la división y la organización de su existencia diaria, en sus hábitos y aficiones más particulares. Y nos lo describen, en efecto, en todo su pormenor, nos dicen cómo vestía, lo que comía y lo que bebía. Sus informes nos permiten reconstruir un día de la vida de Kant, con el reloj en la mano, hora a hora y minuto a minuto; conocemos al dedillo los objetos de su menaje doméstico y la organización de su casa; no se nos escapa ni la más pequeña de las máximas que informaban su dietética física y moral.

La figura de Kant, tal como aparece dibujada aquí, es la que pasa a la tradición y se graba en la memoria general. Imposible evocarla sin recordar al mismo tiempo alguna de aquellas singularidades y rarezas, alguno de los mil rasgos anecdóticos que tanto contribuyeron a crear esta tradición. Pero quien, por otra parte, aspire a formarse una imagen espiritual de nuestro filósofo en que aparezca reflejada toda su personalidad y que brote pura y exclusivamente del conocimiento de su *doctrina*, advertirá inmediata-

mente, en este punto, la existencia de una contradicción interior. Resulta difícil explicarse, en efecto, cómo esta doctrina, a medida que avanza y progresa, va empapándose más y más de la tendencia a lo puramente general, a lo objetivamente necesario y absoluto, a la par que el individuo, en su modo de vivir, parece propender cada vez más marcadamente a lo particular, a la rareza y hasta a la manía.

¿Estamos ante un antagonismo realmente irreductible entre la forma del sistema crítico y la "forma de vida" específica de Kant, o acaso desaparece esta contradicción tan pronto como nos situamos en un punto de vista distinto para nuestro enfoque biográfico y elegimos para él otra orientación? Tal es el problema que se plantea, ante todo, al biógrafo de Kant. Este sólo podrá considerar cumplida su misión si acierta a combinar e interpretar el caos material de datos y noticias que poseemos acerca de la persona y la vida de Kant, de tal modo que este conglomerado de detalles forme una imagen espiritual de conjunto verdaderamente armónica, refiriéndonos, al decir esto, no sólo a la armonía del carácter moral.

Esta finalidad no fué alcanzada en ningún caso por los primeros biógrafos de Kant, a pesar de lo atractivos que son, a veces, sus sinceros y candorosos relatos biográficos; no sólo eso, sino que apenas llegaron a formarse, en realidad, una conciencia más o menos metódica de cuál debía ser su meta. Su modo de enfocar el problema fué siempre "excéntrico" en el verdadero sentido de la palabra: contentábanse con destacar y engarzar unos cuantos rasgos periféricos, sin buscar ni siquiera sospechar la existencia del centro verdaderamente espiritual y vivo del que esos datos emanaban, directa o indirectamente. En lo que sabemos o creemos saber acerca del carácter y el modo de ser personales de Kant hay, indudablemente, mucho que nos parece extraño y paradójico; pues bien, cuando llegamos a uno de estos puntos debemos preguntarnos siempre si la extrañeza estriba exclusivamente en el objeto mismo, en la vida de Kant, o nace más bien de la consideración subjetiva a que empezó sometiéndose esta vida y sigue, en la mayoría de los casos, sometiéndose hoy. Dicho en otros términos, si no será, en gran parte, el punto de vista excéntrico en que se

sitúan los biógrafos y enjuiciadores lo que proyecta una sombra de excentricidad sobre la vida y el carácter mismos de Kant.

Debemos, sin embargo, reconocer que ese último e insuperable dualismo entre la vida interior y la conducta externa con que seguimos encontrándonos en la existencia de este filósofo, por muy simple que nos parezca, no se debe exclusivamente, ni mucho menos, a que sus biógrafos se sitúen casi siempre para estudiarla en un punto de vista puramente externo. No; este antagonismo no es mera apariencia, sino que radica en las condiciones mismas a que se hallaba sujeta la vida de Kant y a las que jamás llegó a sobreponerse, a pesar de su auge constante. A Kant no le fué dado gozar de ese desarrollo pleno y equilibrado de vida y de creación que conocen los más afortunados entre los grandes. Supo modelar toda su existencia con la energía y la pureza de una voluntad inquebrantable y hacer que se empapase de *una* idea dominante; pero esta voluntad, que dentro del marco de su filosofía se manifiesta como un factor creador y positivo en el más alto grado, acusa en lo que a la vida personal se refiere un carácter negativo y entorpecedor. Las emociones de los sentimientos y los afectos subjetivos no son, para él, más que los materiales que pugna por someter de un modo cada vez más enérgico al imperio de la "razón" y al mandato objetivo del deber.

Pero si esta lucha hace que la vida de Kant pierda mucho de su plenitud y armonía, es ella precisamente la que, de otra parte, le infunde su temple verdaderamente heroico. Claro está que este proceso interior de su propia formación sólo cobra relieve siempre y cuando se enfoquen como una unidad la biografía de Kant y la trayectoria sistemática de su doctrina. El camino para hacer que se destaquen esa integridad y ese carácter sistemático característicos de Kant y que se manifiestan en su existencia no es precisamente el de intentar componer este todo a base de sus "partes" sueltas; hay que partir de él, concibiéndolo como lo primario y lo originario, como lo que sirve de base a los dos elementos: la obra y la vida. El contenido esencial de la biografía de Kant, de la historia de su desarrollo, se cifra precisamente en ver cómo este fundamento, en un principio indeterminado, se despliega y se plasma y revela por igual en la energía pura del pensamiento y en la de la ordenación de la vida personal.

I

AÑOS DE JUVENTUD Y DE ESTUDIOS

1

La historia de la infancia de Kant y de sus años de estudios se cuenta en pocas palabras.

Immanuel Kant nació en Königsberg, el 22 de abril de 1724, entre las estrecheces de la casa de un artesano alemán; fué el cuarto hijo del maestro talabartero Johann Georg Kant. En una carta escrita en los últimos años de su vida habla el propio Kant de los orígenes de su familia y dice que su abuelo, avecindado en Tilsit en las postrimerías de su vida, era originario de Escocia, uno de los muchos escoceses que a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII emigraron en tropel de su tierra natal para ir a establecerse parte en Suecia y parte en la Prusia oriental.[1] Las indagaciones objetivas no han confirmado este dato, por lo menos bajo la forma en que Kant lo aduce, pues se ha averiguado que ya su bisabuelo se estableció como hostelero en Werden, cerca de Heydekrug.[2]

Tampoco ha podido ser confirmada la afirmación de Borowski, el primer biógrafo de Kant, de que la ortografía primitiva de su nombre de familia era "Cant", hasta que el propio filósofo empezó a escribirlo del modo que hoy lo conocemos. Hasta donde es posible seguirlo documentalmente, lo vemos escrito siempre bajo la forma de "Kant" o "Kandt". Es, pues, muy posible que la versión sobre el origen escocés de la familia, tomada por Kant,

[1] Carta al obispo Lindblom de 13 de octubre de 1797.

[2] Cf. acerca de esto Joh. Sembritzki, en *Altpreussische Monatschrift*, t. XXXVI, pp. 469 *ss.* y t. XXXVII, pp. 139 *ss.* Véase, además, Emil Arnoldt, *Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur im Umriss dargestellt* (E. Arnold, *Gesammelte Schriften*, ed. por Otto Schöndörffer, t. III, pp. 105 *ss.*).

seguramente, de una antigua tradición familiar, careciera de todo fundamento; desde luego, hasta hoy no ha podido encontrarse ningún elemento de juicio en qué apoyarla con alguna seguridad.

Por lo que se refiere a los padres de Kant, apenas sabemos acerca de ellos más que lo poco que su hijo nos cuenta en los escasos recuerdos de su niñez. Todo parece indicar que la imagen de la madre se grabó en su espíritu con rasgos más profundos que la figura del padre. La perdió cuando tenía catorce años, pero todavía siendo un anciano habla de ella con profundo amor y viva emoción; tenía la clara conciencia de haber recibido a través de ella las primeras influencias espirituales que habrían de ser decisivas para toda su concepción de la vida y para su modo de vivir. "Jamás olvidaré a mi madre —dice en una carta a Jachmann—, pues fué ella quien sembró y cultivó en mí la primera simiente del bien, la que abrió mi corazón a las impresiones de la naturaleza, la que despertó y alentó mis ideas, y sus enseñanzas ejercieron en mi vida una influencia constante y saludable." [3] Fué también la madre la que, al parecer, supo reconocer antes que nadie las dotes intelectuales del muchacho y, aconsejada por su guía espiritual, el profesor de teología y predicador Franz Albert Schultz, tomó la determinación de mandarlo a una escuela de humanidades.

Con Schultz, el predicador, aparece en el horizonte de la vida de Kant un hombre llamado a adquirir una importancia decisiva en toda su formación juvenil. Por su orientación religiosa fundamental, Schultz se movía, lo mismo que los padres del filósofo, dentro de los círculos del pietismo; pero se hallaba al mismo tiempo, como discípulo que había sido de Wolff y tenido al parecer en gran estima por éste, profundamente familiarizado con el contenido de la filosofía alemana de su tiempo y, por tanto, con las tendencias de la cultura profana en general.

En el otoño de 1732, cuando tenía ocho años, ingresó Kant en el *Collegium Fridericianum*, de cuya dirección se hizo cargo Schultz al año siguiente. No cabe duda de que esta escuela sólo le ofreció un alimento de orden material y que, incluso desde este punto de vista, fué muy poco lo que pudo brindarle. Imperaba

[3] Reinhold Bernhard Jachmann, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, Königsberg, 1804, carta 8, pp. 99 s.

todavía, sobre todo en Prusia, el tipo de la antigua escuela de latín y humanidades. La enseñanza que se daba en esta clase de escuelas se orientaba casi exclusivamente hacia el conocimiento y el empleo cumplido del latín. Todavía en 1690 se recordó en los establecimientos de enseñanza de la Pomerania una antigua ordenanza eclesiástica de 1535 en que se prohibía expresamente el empleo del alemán durante las horas de clase: "los preceptores deberán hablar con los alumnos en todo momento en latín y no en alemán, ya que esta lengua, ligera de por sí, es para los niños entorpecedora y perjudicial".[4]

El estado y el régimen interno del Colegio Fridericiano por los años en que Kant asistió a él recuerda en muchos respectos —si prescindimos de la orientación específicamente teológica de este centro de enseñanza— la escuela de latín de Stendal, en que estudió Winckelmann, que tenía siete años más que Kant. La instrucción gramático-filológica era el verdadero eje de la enseñanza en ambos establecimientos, pues aunque figuraban en los planes de estudios la matemática y la lógica, sólo se las enseñaba del modo más superficial; las ciencias naturales, la historia y la geografía brillaban casi totalmente por su ausencia.[5]

Si nos fijamos en que fueron precisamente estas materias las que más tarde atrajeron casi exclusivamente la atención de Kant durante toda la primera época de sus actividades creadoras y a las que se entregó de lleno con el celo de su primer saber juvenil, tan pronto como tuvo libertad para optar, nos daremos cuenta de lo poco que contribuyeron a determinar la profunda orientación de su espíritu las enseñanzas recibidas por él en el *Fridericianum*. Kant sólo conservó un recuerdo grato y amistoso del profesor de latín de la primaria, el filólogo Heydenreich, de quien aprendió un método de explicación de los autores clásicos que no se preocupaba solamente de la gramática y de la parte formal, sino que se adentraba también en el contenido y penetraba en la claridad y la "exactitud" de los conceptos.

[4] Véase Karl Biedermann, *Deutschlands geistige, sittliche und gesellige Zustände im achtzehnten Jahrhundert*, 2ª ed., Leipzig, 1880, t. II, Parte I, p. 480.

[5] Véase sobre los años de estudios de Winckelmann, Justi, *Winckelmann*, t. I, pp. 23 *ss*.

De los demás profesores con quienes le tocó en suerte estudiar hubo de decir él mismo, andando el tiempo, que no eran los hombres más adecuados para convertir en llama ninguna de las chispas que pudieran brillar en él para el estudio de la filosofía. La escuela no acertó, pues, a alumbrar las dotes originarias y más peculiares de nuestro filósofo: lo único que sus amigos juveniles, que creían atisbar en él los rasgos de la futura grandeza, vieron en el Kant de aquellos años, o creyeron ver, fué un gran filólogo en ciernes. Y, en efecto, todo lo que la escuela le dió como verdadera parte integrante de la que habría de ser su cultura espiritual, fué aquella devoción por los autores latinos y aquel conocimiento preciso de ellos que habría de conservar hasta en sus últimos años; en cambio, apenas se le contagió nada, al parecer, del espíritu del griego, que en el Colegio Fridericiano se enseñaba exclusivamente a la vista del Nuevo Testamento.

Los primeros recuerdos de infancia y juventud de la mayoría de los grandes hombres irradian un peculiar resplandor que parece iluminarlos desde dentro, aun en los casos en que su juventud discurre bajo el signo de la penuria y de la dura coacción exterior. Es el encanto que suelen presentar, principalmente, los recuerdos de juventud de los grandes artistas. Kant, cuando más tarde vuelve la mirada sobre ella, no la ve envuelta en la luz de la fantasía ni en la idealidad del recuerdo, sino que ve en ella, con el juicio del intelecto ya maduro, simplemente una época de falta de madurez intelectual y de falta de libertad moral. Y aunque más tarde se asimiló muchas de las ideas teóricas fundamentales de Rousseau, nunca llegó a palpitar en él el *sentimiento* de la infancia y de la juventud que vive en el autor francés.

Rink cita una frase de Kant, muy característica a este respecto: la de que, quien siendo un hombre, sienta nostalgia de los años de la infancia es que no ha salido en realidad de ella.[6] Y aún es más significativo y elocuente lo que cuenta Hippel, su biógrafo, cuando nos dice que este hombre, tan retraído para todo lo que fuese dar rienda suelta a sus afectos o emociones, solía decir que se sentía todavía presa de terror y de angustia cuando

[6] Cf. Rink, *Ansichten aus Immanuel Kants Leben*, Königsberg, 1805, pp. 22 *ss.*

se trasladaba con el pensamiento a los años de la "esclavitud juvenil".[7]

Estas amargas palabras indican bien claramente que la educación juvenil de Kant dejó en éste una impresión que ya no fué capaz de borrar nunca de su vida. Y el factor decisivo en ella no debieron de ser precisamente la penuria material, los esfuerzos y las privaciones impuestos por su situación, pues estas condiciones de vida las conoció a lo largo de toda ella y las soportó siempre con tal dulzura y naturalidad, que casi le asombraba y le molestaba ver a otros hablar más tarde de ellas. El valor de la vida, medido por la suma del *placer*, es "inferior a cero": [8] en esta apreciación no se encierra solamente un teorema suelto de la teoría kantiana, sino algo que es, en rigor, el lema de su concepción del mundo y de su modo de entender y practicar la vida. La meta de esta vida no fué nunca, ya desde sus primeros años, la consecución de la "dicha", sino otra muy distinta: la independencia de pensamiento y la independencia de voluntad.

En este punto precisamente es donde se revela la disciplina espiritual a que se ve sometida la juventud de nuestro filósofo. Esta disciplina no se contenta con el cumplimiento objetivo de determinados preceptos y deberes, sino que tiende a posesionarse del hombre *en su totalidad*, de sus intenciones y convicciones, de su voluntad y de sus sentimientos. El pietismo ejercía incansable e implacablemente esta vigilancia sobre el "corazón". Ninguna emoción, ningún movimiento interior, por escondidos que estuviesen, podían escapar a su ojo vigilante, a su meticulosa fiscalización. Todavía a la vuelta de treinta años habla David Ruhnken, siendo ya famoso profesor de filología en la universidad de Leiden, recordando los años en que estuvo en el *Fridericianum* en unión de Kant, de la "disciplina pedantesca y sombría de los fanáticos" que atormentaron en la escuela la vida de los dos.[9] Para convencerse de lo fundado de este juicio, basta con echar un vistazo a los planes de estudios de aquel colegio, plagados de rezos y ejercicios piadosos, de prácticas devotas, sermones y actos de catequesis. Esto imprimía a la enseñanza no sólo su sello moral,

[7] Biografía de Hippel, Gotha, 1801, p. 78.
[8] Véase *Crítica del juicio*, § 83 (v, 514).
[9] Ruhnken a Kant, 10 de marzo de 1771 (IX, 94).

sino también su sello intelectual, pues también los estudios teóricos perseguían expresamente la finalidad de mantener firmes y apretados los vínculos con los problemas religiosos y teológicos.

Si queremos formarnos una idea clara de cuál era el espíritu de esta enseñanza, tenemos que completar las escasas noticias que poseemos acerca del régimen de estudios del Colegio Fridericiano con los múltiples y característicos testimonios que nos hablan del incremento y el desarrollo del espíritu pietista en Alemania. En realidad, las diferencias individuales pesan poco desde este punto de vista, pues el destino del pietismo consiste precisamente en que, tendiendo en sus orígenes pura y exclusivamente a vivificar una religiosidad personal de carácter interior, va degenerando con el tiempo en un patrón mecánico, de orden general.

Lo que los diversos individuos cuentan acerca de su conversión asume poco a poco los rasgos de un esquema fijo y permanente, que se repite una y otra vez, con ligeras variantes. Y este esquema va convirtiéndose cada vez más marcadamente en *condición* para la salvación del hombre: una de las corresponsales de Susanne von Kletenberg echa de menos en la naturaleza verdadera y profundamente religiosa de esta mujer la "lucha expiatoria formal", sin la cual la transformación interior es siempre, por fuerza, discutible y dudosa.[10] Frente al primitivo contenido religioso del pietismo va pasando a primer plano, de un modo cada vez más consciente y absorbente, una determinada *técnica* religioso-psicológica.

Apenas es posible abrir una biografía de esta época en que no se encuentre por todas partes el rastro de la técnica pietista. No se halla bajo su influencia solamente la educación teológica general de la juventud —como con caracteres tan vivos e impresionantes la pinta, por ejemplo, Semler en su biografía—, sino que incluso hombres como Albrecht von Haller, que personifican la cultura alemana de la época en toda su extensión y con todo su contenido, hubieron de luchar en vano durante la vida entera por desembarazarse de este tipo de educación.

[10] Véase sobre la historia del pietismo en general Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 2 vols.; Julian Schmidt, *Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibniz bis auf Lessings Tod*; K. Biedermann, *Deutschland im achtzehnten Jahrhundert*, t. II, Parte I.

Ahora bien, el espíritu crítico de Kant parece haber trazado aquí un deslinde ya desde muy pronto. Ya en la mente del muchacho y del joven va preparándose la separación que será más tarde uno de los rasgos fundamentales característicos del sistema: la separación entre el sentido ético de la religión y todas sus formas y modalidades puramente externas, tales como se manifiestan en el dogma y en el rito. Esta separación no entrañaba todavía una apreciación abstracta, elevada al plano de los conceptos, sino un simple sentimiento, que iba afianzándose más y más en él al comparar entre sí y ponderar las dos formas de religiosidad que se ofrecían ante su vista en la casa de sus padres y en el régimen escolar del Colegio Fridericiano.

Los juicios formulados más tarde por Kant acerca del pietismo presentan a primera vista, cuando se los coteja entre sí en su aspecto puramente externo, un carácter notablemente dual y contradictorio; pero adquieren un sentido armónico tan pronto como nos damos cuenta de que el filósofo tiene presentes, al emitir estos juicios, dos tipos completamente distintos de ideología y de vida pietistas. El primero de ellos, aquel que ve materializado en la casa de sus padres, encuentra su respeto y su aprobación, aun cuando sus propias concepciones se sobrepongan interiormente a él. "Es cierto —manifiesta en cierta ocasión a Rink— que las ideas religiosas de aquel tiempo y los conceptos de lo que se llamaba virtud y piedad distaban mucho de ser claros y satisfactorios, pero a pesar de ello no era difícil encontrar la cosa. Dígase lo que se quiera del pietismo, es indiscutible que las gentes que lo tomaban en serio se destacaban como gentes dignas de ser veneradas. Poseían lo más alto que puede poseer el hombre: aquel sosiego, aquella alegría, aquella paz interior que ninguna pasión del mundo es capaz de alterar. Ninguna penuria, ninguna persecución, ningún revés las arrastraba al malhumor, ningún litigio era capaz de incitarlas a la cólera o a la hostilidad. En una palabra, hasta el simple observador se sentía movido involuntariamente al respeto. Todavía me acuerdo de los litigios que surgieron entre el gremio de los fabricantes de correas y el de los talabarteros acerca de sus derechos y fueros respectivos y que ocasionaron también no pocos disgustos y perjuicios a mi padre; pues bien, siempre que se hablaba en mi casa de estos pleitos se hacía con tal moderación

y con tanto respeto para los adversarios de mis padres..., que el recuerdo de ello se me quedó profundamente grabado, a pesar de que era todavía por aquel entonces un muchacho pequeño."[11]

En cambio, Kant sintió siempre una aversión profunda por aquella reglamentación y mecanización de la piedad cuyo prototipo veía también en el pietismo. No sólo rechazaba —refiriéndose de un modo expreso a Haller— todo lo que fuese torturarse a sí mismo con la disección de la propia vida psíquica, por entender que era el camino derecho "para caer a fuerza de aturdimiento en una pretendida inspiración de lo alto..., en el iluminismo o en el terrorismo",[12] sino que, andando el tiempo, llegó también a repudiar y anatematizar como signos de hipocresía todo lo que fuese manifestaciones externas de las ideas o los sentimientos religiosos. Conocido es su juicio sobre la carencia de valor de la oración, expuesto por él en conversaciones personales y en sus obras, y donde quiera que lo expresa creemos ver vibrar en este juicio una emoción mal contenida, en la que parece percibirse todavía un eco del amargo recuerdo que la "fanática disciplina" de sus años juveniles había dejado en él.[13]

Vemos aquí por vez primera cómo una de las *enseñanzas* fundamentales de la filosofía kantiana, el antagonismo que esta filosofía establece entre la religión de la moral y la religión de la "dicha", tiene sus raíces en una de las primeras y más profundas *experiencias de vida* del pensador.[14] Al aparecer la *Antropología*

[11] Rink, *loc. cit.*, pp. 13 *ss.*; cf. una manifestación hecha a Kraus en términos parecidos, en Reichke, *Kantiana*, Königsberg, 1860, p. 5.

[12] *Antropología*, § 4.

[13] Véase biografía de Hippel, p. 34; cf. especialmente el ensayo *Sobre la oración* (IV, 525 *ss.*).

[14] No cabe la menor duda de que el ideal kantiano de la educación religiosa de la juventud se deriva *per antiphrasin* de las experiencias de su propia infancia. "Por lo que respecta a la religión —escribe a Wolke, director de los filantropinos de Dessau, al serle recomendado por éste el hijo de su amigo Motherby para que vigilase su educación—, el espíritu de los filantropinos coincide con la mentalidad del padre hasta el punto de que él mismo desea que ni el propio conocimiento natural de Dios, en aquello en que pueda adquirirlo dentro del grado de desarrollo de su edad y de su inteligencia, se base en actos de devoción mientras éstos no puedan tener en su espíritu el valor de medios para avivar un temor activo de Dios y una conciencia estricta en el cumplimiento de sus deberes, el valor de preceptos o manda-

de Kant, Schiller hubo de lamentarse en carta a Goethe de que ni siquiera este "espíritu alegre y jovial" fuese capaz de remontar por entero sus alas sobre "el barro de la vida" y de que hubiesen quedado indeleblemente estampadas en él ciertas sombrías impresiones de la juventud. Este juicio descansa, evidentemente, en un sentimiento certero; sin embargo, sólo se destaca en él, unilateralmente, el aspecto negativo de la relación. La pugna a que aquí se ve arrastrado Kant representa, al mismo tiempo, la primera escuela y la escuela determinante de su carácter y de su voluntad; y al resolver el pleito partiendo de su talante y de su concepción de la vida, sienta a la par uno de los rasgos fundamentales de su personalidad y de su trayectoria futura.

Con los primeros *años universitarios* de Kant —a juzgar por las escasas noticias que de ellos se han conservado— ocurre, sobre poco más o menos, lo mismo que con sus años escolares: su significación se cifra más en esta dirección de la formación de la voluntad que en los conocimientos que el futuro filósofo pudo adquirir durante ellos en la marcha regular de los cursos y las enseñanzas. En esta época el régimen universitario de Prusia no se diferencia aún esencialmente del régimen escolar. En pleno año de 1778, bajo el reinado de Federico el Grande, se dictó para los profesores de la universidad de Königsberg un decreto ministerial por el que se prohibía expresamente la libre organización de la enseñanza académica y se ordenaba que los docentes se ajustasen estrechamente a un determinado libro de texto; el peor de los compendios, decíase, era mejor, indudablemente, que el no tener ninguno. Los profesores podían, si su sabiduría se lo permitía, corregir y mejorar el texto del autor que tomaran como base, pero

mientos divinos. Pues el creer que la religión no es sino una especie de manera de conseguir el favor del Ser supremo, de adularlo, de tal modo que los hombres sólo se distinguen los unos de los otros, en este respecto, por las diferencias de sus opiniones en cuanto al modo que a Dios pueda serle más agradable, es una quimera que, lo mismo si descansa sobre normas estatutarias que si se halla al margen de ellas, hace segura toda intención moral y la pone en tela de juicio, desde el momento en que admite, aparte de la buena conducta, otras posibilidades como medio de captarse los favores del Ser supremo, considerándose con eso relevado el hombre del deber de vigilar cuidadosamente su conducta y teniendo siempre a mano un subterfugio seguro, para caso de necesidad" (Carta a Wolke, 28 de marzo de 1776; IX, 149).

quedaba estrictamente prohibido el explicar las lecciones sobre apuntes propios. Además, el orden de los estudios hallábase meticulosamente prescrito para cada carrera y se hacía especial hincapié en que los profesores sometiesen a sus alumnos a exámenes regulares, "tanto para comprobar cómo habían entendido las enseñanzas como para estimular su celo y su atención y conocer así a los capaces y a los aplicados".[15]

Como se ve, la órbita dentro de la cual se movía la enseñanza académica era bastante estrecha, lo mismo para los profesores que para los estudiantes. Y Kant, que fiel a uno de los rasgos fundamentales de su carácter solía someterse dócilmente al orden *externo* de la vida, tal como lo encontraba implantado, y atenerse a él, no parece haber traspasado en principio, por lo menos con la conciencia de ello, aquellas rigurosas fronteras. Pero sí las infringió de vez en cuando, desde el primer momento, de un modo involuntario y por ello mismo más elocuente.

Más tarde, siendo docente, habría de sobreponerse al patrón universitario establecido —el decreto ministerial que citábamos más arriba exceptúa expresamente al señor profesor Kant y a su curso de Geografía Física, habida cuenta de que aún no existía un buen libro de texto sobre esta materia—, y ya siendo estudiante, a los diecisiete años, da pruebas de una temprana independencia de espíritu en el modo de trazar y organizar sus planes de estudios. La "elección de facultad" seguía siendo, en el régimen universitario de aquel entonces, una especie de tópico general, que en Prusia por ejemplo acababa de ser confirmado como norma por un decreto de Federico Guillermo I, dado el 25 de octubre de 1735. "Tampoco —dice este decreto, en su exposición de motivos— puede admitirse la objeción de que muchos jóvenes, al ingresar en la universidad, todavía no saben si optar por la teología, la jurisprudencia o la medicina, cosa que debieran ya saber, y de que no puede esperarse gran cosa de quienes entran en la Academia sin saber lo que van a estudiar. Ni puede darse tampoco por bueno el argumento de que desean cursar exclusivamente la filosofía o una parte de ella, sino que cada cual debe escoger una

[15] Cf. sobre la situación y las instituciones de la universidad de Königsberg, en aquella época, Dan. H. Arnoldt, *Historie der Königsberger Universität*, 1776.

de las facultades universitarias y tener, por lo menos, algunas de las dotes necesarias para aprovechar sus estudios." [16]

En oposición con este punto de vista, muy propio de Federico Guillermo I, que veía en la universidad simplemente la escuela de formación de los futuros funcionarios del Estado, de hombres aptos y útiles para una determinada rama de la administración pública, Kant profesó siempre —según todos los elementos de juicio que poseemos— otra concepción fundamental, a la que se atuvo firmemente sin dejarse desviar por todas las dificultades de la situación externa y que procuró llevar a la práctica en todo momento. Al matricularse en la universidad de Königsberg el 24 de septiembre de 1740, las condiciones materiales de su vida no podían ser más pobres ni más penosas. Su madre había sido enterrada tres años antes "pobre" y "en silencio", es decir, sin acompañamiento de sacerdote y con exención de derechos, según reza en el libro parroquial de Königsberg, acotación que figura también en el asiento del entierro de su padre, efectuado el 24 de marzo de 1746. Y, sin embargo, ya por aquel entonces parece haber alejado Kant de su mente, con la seguridad y el desembarazo del genio, toda idea de estudiar simplemente para ganarse el sustento.

La tradición ha venido presentándolo durante largo tiempo, a base de noticias imprecisas, como estudiante de teología; pero desde la minuciosa y profunda investigación de este punto por Emil Arnoldt, puede asegurarse que Kant jamás cursó estudios en la facultad de teología ni abrigó, por tanto, el propósito de abrazar la profesión de teólogo. El propio Kant tachó, al revisar el bosquejo biográfico, la noticia que en este sentido recogía Borowski en su semblanza de nuestro filósofo.

Es muy elocuente, en este sentido, el relato de uno de los más íntimos amigos de juventud de Kant, el consejero Heilsberg de Königsberg, quien atestigua expresamente que no fué nunca "estudiante de teología". Y añade que si asistió a cursos de esta materia fué, simplemente, porque era de opinión, opinión que se esforzaba en hacer compartir a sus compañeros de estudios, de que

[16] Véase Dan. H. Arnoldt, *Historie der Königsberger Universität;* cf. acerca de esto y de lo que sigue, principalmente, Emil Arnoldt, *Kants Jugend,* en *Gesammelte Schriften,* t. III, pp. 115 *ss.*

se debía conocer todas las ciencias, sin excluir ninguna, ni siquiera la teología, "aunque no se tuviera el propósito de ganarse la vida con ella". Y, en relación con esto, cuenta Heilsberg cómo Kant y él, en unión de otro amigo de juventud llamado Wlömer, asistieron a un curso de Fr. Albert Schultz, el que fuera maestro de Kant en el Colegio Fridericiano, distinguiéndose tanto por su celo y su aprovechamiento, que el profesor los llamó al terminar la última lección del curso para interesarse por su situación personal y sus planes de estudios. Kant contestó que "deseaba hacerse médico" [17] y Wlömer declaró que estaba cursando la carrera de leyes. En vista de ello, Schultz, un poco extrañado, inquirió por qué se habían interesado en seguir un curso de teología, a lo que Kant contestó, al parecer, con estas sencillas palabras: "por afán de saber".

No cabe duda de que esta concisa respuesta entraña una fuerza y una elocuencia extraordinariamente ingenuas y muy características del hombre que la pronunció. Apunta ya en ella la primera conciencia de una orientación fundamental del espíritu que no se circunscribe a una meta puramente externa en sus estudios ni se da por satisfecha con un objetivo de esta clase, cualquiera que él sea. Y Jachmann reconoce, sin quererlo, esta verdad cuando más tarde, al escribir la biografía de Kant, confiesa que indagó en vano cuáles fueron los "planes de estudios" seguidos por éste en la universidad, sin que ni el único amigo íntimo de Kant a quien tuvo ocasión de conocer, el doctor Trummer de Königsberg, pudiera informarle acerca de ellos. Lo único que puede asegurarse, dice Jachmann, es que el futuro filósofo mostró en la universidad su preferencia por los estudios de "humanidades", sin llegar a consagrarse a ninguna ciencia "positiva".[18]

La perplejidad en que se ven, a este propósito, el biógrafo de Kant y sus amigos no deja de encerrar un rasgo de ironía inconsciente, pues detrás de él se esconde ese marcado antagonismo que

[17] No podemos asegurar que esta respuesta de Kant tuviese —como cree Arnoldt— "un regusto de mordaz humorismo"; más lógico parece suponer que aquella carrera era la única que, dentro del esquema vigente de la división de facultades, podía Kant brindar a su interés dominante por la *ciencia de la naturaleza.*

[18] Jachmann, *loc. cit.*, carta 2, pp. 10 *s.*

se interpone entre los fines materiales del hombre vulgar y cotidiano y la finalidad desprovista de todo fin concreto que impera en la vida de todo genio, hasta del más mesurado y consciente de sí mismo. La aversión de Kant por la mecánica tradicional de la universidad de su tiempo, basada en la rutina escolar y en la especialización, y su orientación hacia las "humanidades" representa, contemplada desde el punto de vista de su trayectoria biográfica, uno de los más tempranos gérmenes de aquella forma "humana" y más libre de la cultura, que más tarde había de imponerse en Alemania, gracias, sobre todo, a la influencia decisiva de su filosofía. Claro está que en la trayectoria de este nuevo ideal de la humanidad se entrelazan íntimamente lo más individual y lo más general, lo personal y lo ideal: fué en los cursos de Kant donde el joven Herder, que acababa de emanciparse también por sí mismo de la oprimente coacción espiritual de sus años de infancia y de escuela, comprendió enteramente por vez primera aquel nuevo postulado de la "cultura humana" que habría de ser, de allí en adelante, la base y el acicate de su creación.

En cuanto a Kant, el rendimiento de estos años de estudios no estriba tanto en los conocimientos teóricos y las ideas que le suministraron como en la disciplina espiritual y moral a que le sometieron y en que lo educaron ya desde muy pronto. Las privaciones a que diariamente había de hacer frente en sus estudios en lo pequeño y hasta en lo más insignificante, con la más tenaz perseverancia, no perturbaron en lo más pequeño su interior ecuanimidad, a juzgar por lo que sabemos de aquellos años: no hicieron más que ahondar y afianzar aquella propensión al "estoicismo" inherente a su espíritu desde los primeros años. Y este período de su vida aparece rodeado, al mismo tiempo, de cierta ingenua lozanía y despreocupación, precisamente porque este estoicismo no era algo impuesto desde fuera, sino una tendencia fundamental de su propio carácter.

Este rasgo de carácter se destaca claramente en todos los relatos de los compañeros de estudios de Kant, principalmente en los recuerdos llevados al papel a los ochenta años por Heilsberg como materiales para el discurso pronunciado por Wald en memoria del autor de la *Crítica de la razón pura*. Vemos a través de ellos cómo entre Kant y los compañeros de estudios, con quie-

nes convive, se anuda una estrecha comunidad personal y espiritual de vida, que adopta al mismo tiempo, al exterior, las formas de una comunidad primitiva de bienes; cómo el futuro filósofo ayuda a los demás con sus consejos y sus enseñanzas y cómo, a cambio de ello, recibe y acepta de sus compañeros, en las condiciones de extrema penuria en que vive, su ayuda material.[19] Impera, pues, en estas relaciones un espíritu de auténtica y fraternal camaradería, una "espontaneidad en el dar y en el recibir" que hace que nadie se sienta deudor de otro.[20]

En este punto ejerció Kant la más rigurosa disciplina sobre sí mismo, ya desde su temprana juventud. Fué siempre una de sus "máximas" fundamentales, que se trazó desde muy pronto, la de mantener inflexiblemente su independencia económica, ya que veía en ella una condición para poder asegurar la independencia de su espíritu y de su carácter. Es posible que, a medida que fueron transcurriendo los años, este afán incondicional de independencia se hiciese un poco rígido, intransigente y negativo; pero en su juventud presentaba todavía una movilidad más libre y más espontánea, que cuadraba muy bien y con una gran naturalidad en su carácter de hombre sociable.

La armonía de estos dos elementos, la tendencia al trato de gentes y a la simpatía y, al propio tiempo, la segura afirmación de su libertad interior y exterior es lo que sirve de fundamento a la vida estudiantil de Kant. De Winckelmann, cuyos años de estudios se asemejan sorprendentemente a los de nuestro filósofo en ciertos rasgos de su trayectoria espiritual y de sus proyecciones externas de vida,[21] ha dicho su biógrafo que lo único auténticamente juvenil de su carácter era su capacidad de resistencia para el trabajo.[22] Lo mismo, punto por punto, podríamos decir de Kant. La misma vida de camaradería con las gentes de su edad,

[19] Véase el informe de Heilsberg en Reicke, *Kantiana,* pp. 48 *s.*

[20] Véase acerca de esto el relato de E. Arnoldt, *loc. cit.,* pp. 146 *ss.*

[21] Cf. en este respecto, principalmente, el informe de Paalzow acerca de los años de estudios de Winckelmann (en Justi, I, pp. 46 *ss.*), y lo que Heilsberg (*loc. cit.,* pp. 48 *s.*) cuenta acerca de Kant; dato especialmente característico es el de que también Winckelmann se resistió a la exigencia de vincularse a una de las tres "facultades superiores".

[22] Justi, *Winckelmann,* I, p. 44.

de la que conocemos no pocos detalles alegres, nacía en el fondo de una comunidad de estudios y de trabajo en la que Kant aparece siempre como el guía espiritual, como el hombre espiritualmente superior, con muchos rasgos ya en los que se intuye al futuro profesor. Heilsberg cuenta de él que "no le gustaban las diversiones, y menos aún las exaltaciones de entusiasmo" y que, poco a poco, fué habituando a sus oyentes —palabra ésta muy elocuente, para gentes de su edad— a los mismos gustos. La única distracción que se permitía y permitía a sus amigos era el billar y un juego de naipes llamado *l'hombre,* en el que eran consumados maestros y que representaba para ellos, a veces, una grata fuente de ingresos.

Sin embargo, en nuestra reconstrucción espiritual de esta época de la vida de Kant no debemos limitarnos, menos aún que en la de otros períodos, a los contornos puramente externos de su vida. Todo lo que sabemos acerca de ella palidece completamente en importancia al lado de los nuevos dominios interiores que en esta época empiezan a abrirse ante Kant. Es ahora cuando empieza a cobrar verdadera vida ante su espíritu el concepto de la *ciencia,* tanto en su abstracta generalidad como en cuanto a su contenido concreto. Los conocimientos que la escuela le brindó habían sido, en última instancia, simple materia memorística, y lo que ahora le preocupaba eran "la filosofía y la matesis", engarzadas desde el primer momento en la más íntima relación e interdependencia. El profesor que le sirvió de vehículo de ambas ejerció con ello una influencia decisiva sobre toda la orientación posterior de sus estudios.

Por cierto que lo que sabemos acerca de este profesor, llamado Martin Knutzen, y de sus actividades como docente y escritor, no justifica directamente la profundidad de la influencia que sobre Kant llegó a adquirir. En efecto, aunque se revele a través de sus obras como un pensador serio y agudo, sus problemas no trascienden esencialmente sobre los horizontes de la filosofía profesada por aquel entonces en las escuelas. Dentro de estos horizontes, no se entrega por completo a ninguno de los partidarios filosóficos, sino que aspira a juzgar las cosas por propio discernimiento y a enfocarlas de un modo personal, pero sin que apenas haya sido posible descubrir ideas verdaderamente originales y sugestiones decisiva-

mente nuevas, a pesar de la tensa atención con que se han estudiado sus obras, por tratarse del maestro de Kant.[23]

Es cierto que Christian Jacob Kraus —que fué, de todos los amigos y discípulos de Kant, el que más profundamente llegó a comprender el alcance y el contenido de su *filosofía*— asegura que Knutzen era, en la Königsberg de aquel entonces, el único hombre capaz de influir sobre el genio de Kant, pero esto no se refiere tanto al contenido de su doctrina como al espíritu con que sabía exponerla este profesor. Entre los profesores de la universidad de Königsberg, Knutzen era el único que representaba, en realidad, el concepto europeo de la *ciencia*. Sólo él sabía levantar la mirada por encima de los horizontes de la sabiduría tradicional encerrada en los libros de texto; seguía con gran interés las discusiones generales mantenidas en torno a los problemas fundamentales del conocimiento racional y del conocimiento empírico de la realidad y estaba tan pendiente de las obras de Wolff como de las de Newton.

Las clases de este profesor y el contacto con él trasladaron, pues, a Kant, a una nueva atmósfera espiritual. Aunque sólo fuese por el hecho de haber sido Knutzen el primero que puso en sus manos las obras de Newton, no podría desconocerse el relieve de esta figura en la biografía de nuestro filósofo, pues Newton fué para Kant, a lo largo de toda su vida, el concepto personificado de la ciencia. Y no cabe duda de que sintió vivamente, desde el primer momento, la sensación de haber asentado firmemente el pie en el mundo del espíritu. Por Borowski sabemos que, a partir de ahora, "asistió ininterrumpidamente a las clases de Knutzen sobre filosofía y matemáticas".[24] Esta enseñanza abarcaba tanto la lógica como la filosofía de la naturaleza, la filosofía práctica y el derecho natural, el álgebra, el cálculo infinitesimal y la astronomía general. Un nuevo mundo de conocimientos se abría así ante Kant, pero su espíritu, preocupado desde el primer momento por lo sistemático y lo metódico, se encargaría de dar a estos conocimientos con los que ahora entraba en contacto un contenido y un sentido nuevos.

[23] Sobre Knutzen, cf. B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, Berlín, 1878.

[24] Borowski, *loc. cit.*, pp. 28 *s.*

Esta tendencia de su desarrollo interior manifiéstase con plena claridad en la primera obra con que da cima a sus años de estudios. Obra compuesta todavía, sin ningún género de duda, durante su época de estudiante: en los libros de la facultad de filosofía de la universidad de Königsberg encontramos un asiento correspondiente al semestre de verano de 1746 en que se hace constar que las *Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas*, obra del "*studiosus* Immanuel Kandt", fueron sometidas a la censura del decano de la facultad. Sin embargo, la obrilla tardó bastante tiempo en salir de las prensas; su impresión, comenzada en el mismo año de 1746, duró tres años enteros.

No poseemos ningún dato biográfico preciso acerca de los motivos de pensamiento que llevaran a Kant a la elección de este tema; sin embargo, el contenido de la obra misma permite conjeturar el camino por el que el joven pensador se vió conducido al problema de la medida de las fuerzas. Si echamos una ojeada a las publicaciones de las primeras décadas del siglo XVIII sobre los problemas de la filosofía de la naturaleza y de la física, nos damos cuenta en seguida de que la polémica en torno a este punto, librada especialmente en Alemania con gran celo, envolvía un problema de orden general.

Mediante la defensa de la *medida de la fuerza* sostenida por Leibniz procurábase, al mismo tiempo, mantener en pie el *concepto* leibniziano de la fuerza. Concepto que se veía amenazado desde todas partes y en todas las direcciones: de una parte, enfrentábase con la concepción "geométrica" de Descartes, según la cual la materia y el movimiento no eran otra cosa que modificaciones de la simple "extensión"; de otra parte, ganaba terreno e iba imponiéndose más y más la idea central de la mecánica newtoniana que rehusa toda decisión sobre la "esencia" de la fuerza en general y considera como misión única de la ciencia empírica el describir y calcular los fenómenos.[25]

Cierto es que, a medida que había ido desarrollándose la polémica, se habían ido trocando y confundiendo, poco a poco, por extraña manera, los papeles de los contrincantes. Ya no se enfren-

[25] Más datos acerca de esto en mi obra *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 2ª ed., Berlín, 1911 s., t. II, pp. 400 *ss*.

taban, ni mucho menos —como ocurría, al parecer, en la primera fase de la discusión—, de un modo claro y concreto, el "metafísico" contra el "matemático", sino que ambas partes procuraban recurrir a las armas de la "metafísica", aunque luego se lo echasen en cara la una a la otra. Newton y Clarke acusan al concepto leibniziano de la mónada de ser una renovación del concepto aristotélico-medieval de la sustancia, incompatible con las reglas fundamentales del método moderno del conocer, o sea del método de la matemática y la ciencia de la naturaleza. Leibniz, por su parte, arremete constantemente contra el concepto de las fuerzas que actúan a distancia, del que dice que viene a restaurar la antigua "barbarie" de la física escolástica, con sus formas sustanciales y sus oscuras propiedades.

Así, pues, el verdadero tema había ido desplazándose poco a poco del terreno puramente físico al campo metodológico general. Este aspecto del problema fué precisamente el que hizo que Kant se interesase profundamente por él. No se trataba ya de descubrir y comprobar ciertos y determinados hechos concretos, sino de establecer un antagonismo fundamental en la *interpretación* de los fenómenos sustanciales del movimiento ya conocidos y dados; no se trataba de ponderar ya los diversos hechos y resultados de las observaciones, sino de deslindar los *principios* a que se halla sujeta la investigación de la naturaleza y sus respectivos campos de acción. Vemos cómo la mirada de Kant se proyecta siempre, aquí, sobre este problema de orden general.

Y en esto estriba precisamente lo que hay de notable en esta obra primeriza: en que el primer paso que Kant da por el campo de la filosofía de la naturaleza se convierte directamente en un ensayo sobre el *método* de esta filosofía. Toda su crítica de la concepción leibniziana se halla informada por este punto de vista: en un pasaje se declara expresamente que el autor no combate tanto los resultados de Leibniz como la manera como los deriva y fundamenta, "no la cosa misma en rigor, sino el *modus cognoscendi*".[26] Esta segura y consciente concentración del embrollado problema polémico en el punto del *modus cognoscendi* es lo que imprime su sello característico al ensayo de Kant.

[26] *Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas*, Parte II, § 50 (I, 60).

"Es necesario —dice Kant, textualmente— tener un método por medio del cual, a base del examen general de los principios en que se funde cierta opinión y de su comparación con las consecuencias que de ellos se deriven, podamos deducir en cada caso si realmente la naturaleza de las premisas encierra todo lo que debe encerrar con vistas a las enseñanzas a que, partiendo de ellas, se llega. Esto se hace cuando se observan con toda precisión las funciones inherentes a la naturaleza de la conclusión y se cuida uno de que en la construcción de la prueba se eliján aquellos principios limitados a las funciones especiales que en la conclusión van implícitas. De otro modo, podemos estar seguros de que estas conclusiones, defectuosas por la razón que acabamos de ver, no prueban nada... En una palabra, el presente estudio debe ser considerado única y exclusivamente como un fruto de este método." [27]

Un "tratado sobre el método", es el nombre que da Kant a su obra primeriza sobre un tema físico-filosófico, como más tarde, en el apogeo de su vida y de su obra, habría de llamar también tratado sobre el método a su obra maestra, la *Crítica de la razón pura.* Y en el cambio que a la vuelta de los años experimenta a sus ojos el sentido de esta calificación se cifra, en rigor, toda su filosofía y toda su trayectoria espiritual.

No cabe, en efecto, la menor duda de que Kant, en esta obra suya inicial, dista todavía mucho del punto de vista "crítico" en que habrá de situarse su teoría posterior, y sería de todo punto arbitrario empeñarse en buscarlo ya en el estudio primerizo a que nos venimos refiriendo. Apunta ya en él, evidentemente, la duda en cuanto a la firmeza y la solidez de la metafísica profesada en las escuelas, pero esta duda nace más bien de una impresión general que de la claridad y la nitidez de los conceptos. "Nuestra metafísica —tal es el juicio formulado en la obra de referencia— sólo se halla realmente, como tantas otras ciencias, en los umbrales de un conocimiento verdaderamente concienzudo; sabe Dios si llegará a pasar de ahí. No es difícil descubrir sus fallas en muchas de las cosas que emprende... Y lo único que de ello tiene la culpa es la propensión que prevalece en quienes se empeñan en extender las fronteras del conocimiento humano. Les

[27] *Loc. cit.*, § 88 (I, 95 *s.*).

gustaría llegar a poseer una gran sabiduría universal, pero habría que desear que esta sabiduría, además de ser grande, fuese verdaderamente profunda. Casi la única compensación que un filósofo puede obtener de sus esfuerzos es que, al cabo de una laboriosa investigación, pueda darse por satisfecho con la posesión de una ciencia verdaderamente concienzuda. Por eso es mucho pedir el exigirle que no se fíe por lo común de su propio aplauso, que no silencie las imperfecciones de sus propios descubrimientos que él mismo esté en condiciones de corregir... La inteligencia se paga mucho del aplauso y es muy difícil, indudablemente, retenerla durante largo tiempo; y, sin embargo, haremos bien en someternos tarde o temprano a esta coacción, en sacrificar a un conocimiento profundo todo lo que un conocimiento extenso pueda tener de tentador." [28]

Pero esta renuncia serena y prematura se ve constantemente interrumpida, en el propio ensayo de Kant, por el impulso y la audacia juveniles de la especulación. La distinción entre fuerzas "vivas" y "muertas" sobre que descansa todo el ensayo tiene ya de suyo mucho más de "metafísico" que de "físico" y, en general, vemos cómo impera a lo largo de todas sus páginas la tendencia a remontarse sobre la simple descripción de lo particular y lo real al plano de las "posibilidades" más generales del pensamiento. Es especialmente característica, en este sentido, la idea de que el espacio tridimensional dado de nuestro mundo empírico no constituye, tal vez, más que un caso específico dentro de un sistema de formas espaciales que pueden ser absolutamente distintas en cuanto a su estructura y a sus dimensiones. "Una ciencia de todas estas posibles formas espaciales sería —como añade el propio ensayo—, indudablemente, la más alta geometría que una inteligencia finita podría concebir"; llevaría implícita, al mismo tiempo, la idea de que a las diversas formas del espacio podrían corresponder otros tantos *mundos* distintos, entre los que no existiría, sin embargo, ningún lazo dinámico, ninguna interdependencia.[29] En general, no cabe duda de que esta obra aspira por doquier a llegar a una reconciliación y una fusión de la matemática y la metafísica, de la que Kant sabe, evidentemente, que no responde a los gustos

[28] *Loc. cit.*, Parte I, § 19 (I, 29 *s.*).
[29] *Loc. cit.*, §§ 8-11 (I, 20 *ss.*).

de la época imperantes en la ciencia, pero que, a pesar de ello, considera indispensable, ya que es evidente a todas luces que las "fuentes más primarias de los efectos de la naturaleza" constituirían necesariamente "un reproche contra la metafísica".[30]

Sin embargo, el verdadero interés de las *Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas*, desde el punto de vista de la trayectoria biográfica de Kant, no reside tanto en el contenido de esta obra como en el tono en que está escrita. Su contenido, ateniéndose a la ciencia pura de la naturaleza, es, sin ningún género de duda, bastante pobre, si lo comparamos con otras obras anteriores y contemporáneas de la mecánica clásica, con la *Mechanica sive motus scientia* de Euler, publicada en 1736, o con el *Essay de Dynamique* de D'Alembert, que vió la luz en 1743. Se ve que su autor, un joven de 22 años que se disponía a abandonar las aulas universitarias, no había acertado aún a asimilarse verdaderamente, a pesar de su asombroso conocimiento de las doctrinas matemáticas y físicas, el profundo contenido de la verdadera cultura matemática de su época. Aquellas distinciones entre fuerzas vivas y muertas, entre las proporciones de la "presión muerta" y el "movimiento real", en que se basa constantemente la investigación del joven Kant, no tenían ya razón de ser en la mecánica de su época, que reclamaba la definición clara e inequívoca de todos los conceptos fundamentales y la exacta mensurabilidad de todas las relaciones y proporciones. En este sentido, no puede negarse que daba en el blanco el conocido y mordaz epigrama de Lessing, en el que se dice que Kant se lanzó a apreciar las fuerzas vivas sin saber apreciar sus propias fuerzas.

Sin embargo, todavía hoy, a pesar de que todos sus resultados y conclusiones están plenamente anticuados, emana de esta obrilla un encanto peculiar e innegable, que no reside precisamente en lo que de positivo contiene y brinda al lector, sino en aquello a que aspira y que promete. Vemos desplegarse aquí ante nosotros por vez primera, en toda su fuerza, el *pathos* subjetivo del pensamiento kantiano. Nos encontramos con un pensamiento dirigido exclusivamente a la *cosa misma* y ante la cual pierde todo su peso cualquiera "opinión", por muy ungida que esté por la tradición o

30 Parte II, § 51 (I, 61).

muy nimbada que se halle por el brillo de un nombre famoso. "Hubo un tiempo en que era peligroso lanzarse a semejante empresa; pero quiero pensar que este tiempo ha pasado ya y que el entendimiento humano ha sacudido ya felizmente las cadenas a que lo tenían sujeto la ignorancia y el asombro. Hoy podemos atrevernos ya a no respetar siquiera el prestigio de un Newton o de un Leibniz si representa un obstáculo para el descubrimiento de la verdad, y a no obedecer a más argumentos ni convicciones que no sean los del entendimiento mismo."

Enfocada desde este punto de vista no cabe duda de que la investigación del problema de las fuerzas vivas adquiere un sentido nuevo. El joven crítico no se alza como abogado de un determinado partido, sino como representante del "entendimiento". Trátase de defender "el honor de la razón humana" asociándolo a los nombres de una serie de personas de gran agudeza.[31] Pero esta defensa no es algo puramente ecléctico. Cuando Kant proyecta su atención especialmente sobre cierta "proposición intermedia" en que coinciden las afirmaciones de los dos contrincantes,[32] no trata de llegar a una *transacción* puramente intrínseca entre dos concepciones contrapuestas, sino de deducir mediante un análisis y una distinción muy precisos las *condiciones* que rigen la proposición y la contraposición y que les infunden su validez específica.

Sentimos así, ya en estas páginas primerizas, cómo el *estilo* de la mentalidad de Kant pone su sello en cada una de sus tesis y afirmaciones, aunque no versen todavía sobre un tema que sea verdaderamente digno de tal estilo. Y es tan fuerte en Kant la conciencia de esta originalidad, que se trasluce incluso de un modo subjetivo. "Tengo la creencia —leemos en el prólogo a este estudio— de que no es del todo inútil tener cierta noble confianza en sus propias fuerzas. Este tipo de confianza infunde vida a todos nuestros esfuerzos y les da cierto brío, muy provechoso siempre a la investigación de la verdad. Cuando uno admite la posibilidad de llegar a convencerse de que es capaz de descubrir algo importante y que puede incluso sorprender en error hasta a un señor Leibniz, procura hacer todos los esfuerzos por convertir esa

[31] Prólogo, I; Parte III, § 125 (I, 5 y 152).
[32] Parte II, § 20 (I, 31).

posibilidad en realidad. Y después de haberse equivocado mil veces en un empeño, se prestará con ello un servicio mucho mayor al conocimiento de la verdad que si se hubiese marchado siempre por la calzada real. En esto me baso yo. Me he trazado ya el camino que pienso seguir. Lo emprenderé, y nada ni nadie me impedirá seguir adelante." [33]

Así es de fuerte y de puro, ya en las primeras líneas de la primera obra kantiana, el tono de promisión. En el momento mismo en que Kant empuña la pluma para escribir como filósofo parecen borrarse como por encanto todas las estrecheces y miserias de su vida material, para dejar que se destaque, con una claridad casi abstracta, la ley determinante bajo la que se hallan colocados su carácter y su mentalidad. A partir de ahora, veremos brillar en su vida aquel rasgo grandioso de consecuencia que lo resarce de toda su falta de plenitud y de variedad en lo exterior. El filósofo no ha encontrado todavía la forma de una determinada doctrina, pero sí la forma de su pensamiento y de su voluntad. Y ya a los 22 años está seguro, con la incondicional seguridad del genio, de que esta forma se mantendrá y se impondrá. *Nihil magis praestandum est* —reza el texto de Séneca que pone como lema frente a sus *Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas*— *quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes non qua eundum est, sed qua itur.*

Esta frase, elegida por Kant como máxima de su pensamiento, había de prevalecer también como máxima de su vida. El joven filósofo sólo tenía un camino para llegar a conquistar y asegurarse un día el libre ejercicio de su profesión de escritor: renunciar a ella de momento y por largo tiempo. Antes de que viese la luz su obra primeriza salió de Königsberg, obligado —según cuenta Borowski— "por la presión de las circunstancias" a aceptar un puesto de preceptor en la casa de un párroco rural.[34] Vivió por espacio de siete años (tal vez nueve) desterrado en el campo y en este puesto de "ayo"; pero en él logró adquirir independencia social y aquel derecho a disponer de sí mismo y de sus destinos

[33] Prólogo, VII (I, 8).
[34] Véase Borowski, *loc. cit.*, pp. 30 s.

en que se cifraba, para él, toda la dicha a que jamás aspiró en la vida o que jamás esperó de ella.[35]

2

En los años que siguen, la vida de Kant queda sepultada casi totalmente en las sombras, hasta el punto de que apenas podemos reconstruir con seguridad ni siquiera sus contornos externos, y de que hasta los datos de los lugares y las fechas que llenan este período son, a veces, inseguros y vacilantes.

La mayoría de los biógrafos coincide en decir que Kant entró a trabajar como preceptor primeramente en la casa de un predicador reformado llamado Anderch, en Judschen, de donde más tarde pasó a la finca del señor de Hülsen, en Gross-Arnsdorf, cerca de Saalfeld. En cambio, no es ya del todo segura e incontrovertible la noticia de que desempeñara también el cargo de preceptor en la casa del conde Johann Gebhardt von Keyserling, en Rautenburg, cerca de Tilsit. Por lo menos, Christian Jacob Kraus afirma terminantemente que no tuvo la menor noticia de ello, y su testimonio es, en este caso concreto, de mayor excepción, ya que él mismo desempeñó el puesto de maestro y preceptor en la casa de los Keyserling, en Königsberg, después de haberse casado la condesa en segundas nupcias con Heinrich Christian Keyserling. En todo caso, si tenemos en cuenta la edad de los hijos de los Keyserling, no es verosímil que Kant pudiese ser preceptor suyo antes de 1753, y al año siguiente es casi seguro que volvía a residir en Königsberg, puesto que se ha conservado una carta suya fechada allí en 1754.

De cualquier modo,[36] es evidente que, a base de datos tan

[35] "Ya desde su juventud aspiraba este grande hombre a no depender de nadie, a ser independiente, con objeto de no vivir para los demás, sino para sí mismo y para su deber. Todavía en su vejez declaraba que esta libertad y esta independencia eran la base de toda la dicha en la vida y aseguraba que siempre había sido más feliz privándose de algo que logrando goces a costa de quedar deudor de otros" (Jachmann, pp. 65 *s.*).

[36] Todo el material para la solución de este problema se halla reunido en Emil Arnoldt (*loc. cit.*, pp. 168 *ss.*); cf. también, principalmente, E. Fromm, *Das Kantbildnis der Gräfin K. Ch. A. von Keyserling* (en *Kant-Studien*, t. II, pp. 145 *ss.*).

vagos e inciertos como éstos, no es posible llegar a ninguna conclusión que pueda iluminar de algún modo la trayectoria interior de Kant durante este período. Borowski es el único biógrafo en quien encontramos algunas noticias sueltas referentes a él. "La tranquilidad de la vida en el campo —dice Borowski— sirvió de acicate para su laboriosidad. En este período fueron dibujándose en su cabeza las líneas generales para diversas investigaciones, algunas de las cuales se perfilaron ya entonces casi por completo, lo que le permitió..., con gran asombro de muchos..., salir a la palestra de pronto, cuando menos se esperaba, en los años 1754 y siguientes. Fué reuniendo en sus misceláneas cuanto saber humano consideró de interés en todos los campos de la erudición, y todavía hoy es el día en que recuerda con gran contento aquellos años de su estancia en el campo." [37]

Suponiendo, como creemos que puede suponerse con seguridad, que estas palabras se basaran en los propios informes de Kant —por lo menos éste las confirmó indirectamente, al no suprimirlas o modificarlas en su revisión del bosquejo biográfico de Borowski—, debemos llegar a la conclusión de que las nuevas actividades que el joven filósofo se vió obligado a aceptar por la presión de las circunstancias materiales no fueron capaces de perturbar el sosiego ni la continuidad de su desarrollo espiritual. Sin embargo, no hay que creer que la armonía entre la vida interior y la exterior se estableciese en él de un modo tan pacífico como se desprende de estos recuerdos, escritos ya cuando Kant había llegado a la vejez, pues los años de preceptor, fase típica en la carrera de los sabios de aquella época, representaban indiscutiblemente una escuela de severo sacrificio espiritual para todos los espíritus un poco profundos. La posición social externa del "preceptor" dejaba mucho que desear en todos los sentidos. "Nadie quería pagar más de cuarenta táleros a un preceptor —leemos en una de las cartas de la señora de Gottsched—, y por este salario debía llevar, además, las cuentas de la administración." [38]

A quien desee tener una idea clara y plástica de cómo vivían estos ayos, sobre todo en la Prusia oriental, lo remitimos a la ima-

[37] Borowski, pp. 30 *s.*

[38] Cartas de Frau Gottsched, t. II, p. 97 (cit. según Biedermann, *loc. cit.*, t. II, 1, p. 522).

gen trazada, como un cuarto de siglo después del período a que nos estamos refiriendo, en la comedia *El preceptor*, de Lenz, cuyo escenario sitúa su autor en una finca cercana a Insterburg. "¡Caramba, señor pastor! —dice uno de los personajes de esta comedia, un consejero, a un pastor que destina a su hijo al cargo de preceptor—: no creo que haya querido usted educar a su hijo para criado, ¿y qué es, si no un criado, si se ve obligado a vender su libertad a un particular por unos cuantos ducados? Es, simplemente, un esclavo sometido al poder omnímodo de sus señores, con la diferencia de que ha aprendido en la universidad lo bastante para adelantarse desde lejos a sus caprichos y ocurrencias y para cubrir su servidumbre con un poco de barniz... Os quejáis de la nobleza y de su orgullo, decís que los nobles tratan a los preceptores como a domésticos... Pero ¿quién os manda alimentar su orgullo? ¿Quién os manda estudiar para convertiros en domésticos y en asalariados de un noble testarudo acostumbrado a no ver bajo su techo más que servilismo y esclavitud?"

Los caracteres más nobles y más vigorosos —por ejemplo, Fichte— sintieron siempre con profunda amargura esta esclavitud del intelectual condenado a ganarse la vida como preceptor. Al parecer, Kant, por lo que de ello sabemos, tuvo la suerte de no verse expuesto a dolorosas experiencias de esta clase. Claro está que sintió muy en lo hondo cuán mal se avenía una personalidad como la suya en aquella profesión, y andando el tiempo aseguraba con una sonrisa que seguramente no habría habido en el mundo un preceptor tan malo como él.[39] No obstante, todo lo que conocemos de sus relaciones con las familias en las que le tocó desempeñar aquel puesto atestigua la alta estimación personal de que disfrutó.

Al cabo de poco tiempo, parece que acababa conquistando siempre la dirección espiritual y una especie de primacía moral en el seno de las familias con las que convivía. Y es que su persona irradiaba ya desde la temprana juventud, a pesar de su modestia y su sencillez, una fuerza que sabía colocarse a la altura de cualquiera situación de la vida en que se encontrase, y que en todas ellas se hacía acreedora al respeto de las gentes. Con la fa-

[39] Cf. Jachmann, pp. 11 *s.* (carta 2).

milia del conde de Hülsen siguió manteniendo relaciones amistosas mucho tiempo después de haberse separado de ella. Las cartas que le enviaban los miembros de ella contenían, según el testimonio de Rink, "la más sentida expresión de cariño, estimación y gratitud, demostradas también en el hecho de que le hiciesen copartícipe de todos los acontecimientos interesantes de la familia". "Y tal vez no estará de más consignar —añade Rink— que los señores de Hülsen han concedido la libertad a sus siervos bajo el gobierno del actual rey de Prusia (Federico Guillermo III), lo que, según documentos oficiales, les ha valido el ser recompensados por el filantrópico monarca con la nobleza condal."[40]

Kant mantúvose también en íntima relación personal y espiritual con la casa de Keyserling, sobre todo cuando la condesa se trasladó a vivir a Königsberg después de su segundo matrimonio. Kraus cuenta cómo Kant, cuando era invitado a aquella casa, ocupaba siempre el lugar de honor, a la derecha de la condesa, "a menos que se sentase a la mesa un personaje forastero, a quien las conveniencias obligasen a ceder aquel lugar".[41]

Resumiendo la esencia de todos estos informes, vemos que también estos años en que trabajó como preceptor, por mucho que en el fondo chocasen con su carácter y por muy desagradables que se le hiciesen, dejaron una huella profunda y duradera para él y para los demás. La coacción que le obligara a seguir aquel camino como medio de ganarse la vida no anuló en él, ni mucho menos, el sentimiento de su libertad interior, pues ante sus ojos se alzaba, inconmovible, la meta en gracia a la cual sacrificaba aquellos años, los mejores de su juventud.

Pocas obras posteriores de Kant superarán, en cuanto al alcance universal de la mirada, a la profundidad e intrepidez de la visión, al brío y el vigor del lenguaje, aquella *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo,* que debió de ser escrita en gran parte, o por lo menos preparada, todavía en los años en que su autor

[40] Rink, *loc. cit.*, pp. 28 *s.*

[41] Cf. el informe de Kraus en Reicke, *Kantiana*, p. 60; véase también el relato de Elisabeth von der Recke, hija del conde de Keyserling (*Bruchstücke aus Neanders Leben*, Berlín, 1804, pp. 108 *s.*). Más detalles sobre la condesa de Keyserling y su círculo, en E. Fromm, *Kant-Studien*, t. II, pp. 150 *ss.*

trabajaba como preceptor.[42] Como vemos, fueron algo más que simples "misceláneas de erudición" las que Kant acopió y compuso durante estos años; a lo largo de ellos conquistó dos cosas muy importantes: una mirada intelectual libre y un juicio maduro sobre la *totalidad* de los problemas científicos, cualidades que todavía se echaban de menos en las *Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas.*

Ya podía retornar a la universidad con una sensación de seguridad interior y exterior. Había conseguido "reunir... los medios necesarios para entregarse a su vocación y forjar su futuro sin grandes cuidados materiales".[43] Poseía, al mismo tiempo, un volumen de saber que le permitió, en sus primeros años de cátedra, explicar las más diversas materias: lógica y metafísica, geografía física e historia natural, matemática teórica y práctica y mecánica.

El 12 de junio de 1755 adquirió el grado de doctor en filosofía con una memoria *De igne*; el 27 de septiembre del mismo año se le concedió la *venia legendi* o derecho a explicar cursos en la universidad, previa la defensa pública de su tesis titulada *Principiorum primorum cognitionis Metaphysicae nova dilucidatio*. Como vemos, Kant inicia la carrera docente disertando sobre un tema de física y otro de metafísica. Pero un espíritu como el suyo, que propendía en todo a la organización y al análisis crítico, no podía detenerse en esta simple aglutinación de materias distintas. Tenía que acometer necesariamente la tarea de fijar en sus principios la física y la metafísica y de deslindar los campos de estas dos ciencias en lo tocante a sus problemas y a sus métodos de conocimiento. Sólo después de haberse llevado a cabo este deslinde de campos era posible establecer aquella cohesión entre la filosofía y la ciencia de la naturaleza, entre la "experiencia" y el "pensamiento"

[42] Arthur Warda (en *Altpreussische Monatsschrift*, t. XXXVIII, p. 404) ha documentado muy bien la conjetura de que Kant permaneció como preceptor en Judschen hasta 1750 y desde este año hasta las Pascuas de 1754 en la finca que la familia de Hülsen tenía en Gross-Arnsdorf. Y como la dedicatoria de la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* lleva fecha de 14 de marzo de 1755 y esta obra requirió, indudablemente, varios años de preparación, debe llegarse a la conclusión lógica de que la concepción y elaboración de este estudio caen, en su mayor parte, dentro de los años en que su autor trabajó como preceptor.

[43] Rink, *loc. cit.*, p. 27.

que sirve de base al nuevo concepto del saber introducido y fundamentado por la teoría crítica.

Pero antes de entrar a estudiar esta trayectoria echemos una mirada de conjunto a la juventud de Kant y veremos confirmada en ella una observación de orden general. La vida de los grandes individuos se halla íntimamente relacionada con la vida general de la nación y de su época, aun allí donde parece estar totalmente desvinculada de los grandes movimientos históricos de su tiempo. Las fuerzas espirituales verdaderamente originarias con que contaba Prusia en el siglo XVIII pueden cifrarse en tres nombres: Winckelmann, Kant y Herder. La historia de la juventud de estos tres grandes pensadores presenta, a pesar de las diferencias que se acusan en cuanto a las particularidades de la orientación fundamental y a las condiciones específicas de la trayectoria de cada uno de ellos, un rasgo común, en el cual se refleja la situación general espiritual y material de la Prusia de aquel entonces.

Lo que Prusia había llegado a ser bajo el reinado de Federico Guillermo II lo había logrado a fuerza de una disciplina férrea, por la virtud del sacrificio y de las privaciones. Habían ido acumulándose, gracias a un régimen de coacción severísima y de extrema penuria, las fuerzas a base de las cuales había de plasmarse la nueva fisonomía política del país. Esta coacción trascendía incluso a las relaciones particulares de la vida privada y, por medio de la educación y de la enseñanza, determinaba también la concepción general de la vida e imprimía a ésta su sello peculiar.

Sobre este fondo de sobriedad, estrechez y falta de libertad, fué destacándose la vida de los grandes individuos. Winckelmann y Herder lucharon con creciente furia contra aquella realidad. Después de encontrarse a sí mismo en Roma, Winckelmann vuelve la mirada con profunda grima a la esclavitud de sus años mozos y al "país de bárbaros" que era la Prusia en que le había tocado nacer. Herder no siente tampoco desplegarse plenamente en él las fuerzas del espíritu hasta que no se dispone a abandonar para siempre la que era su patria. Es el contacto con el ancho mundo y la vida de dilatados horizontes el que hace que se revele la totalidad de su personalidad; hasta que no llegamos a su *Diario de viaje* no se manifiesta en una imagen de conjunto la originalidad personal y literaria de este pensador. Ya no se siente unido por ningún

sentimiento a su antigua patria: "los estados del rey de Prusia —decreta fríamente— no serán felices hasta que no sean desmembrados en la fraternidad."

Si trazamos desde este punto de vista un paralelo entre las ideas de Kant y las de Winckelmann y Herder, cobra el relieve de un símbolo general el hecho de que nuestro filósofo dedicase a Federico II la primera obra en que se revela como un pensador ya consumado y universal, la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo.* Tal parece —situando este rasgo dentro de la totalidad de la vida de Kant en el futuro— como si con esto el filósofo hubiera querido atarse para siempre a la patria, en todas sus estrecheces y con todas sus limitaciones. Es imposible calcular lo que con ello pudo perder su trayectoria espiritual, comparada con la de un Winckelmann o la de un Herder, pero fué también incalculablemente grande lo que de este modo salió ganando en cuanto a la formación de su carácter y de su voluntad.

Kant no habría de moverse nunca de la tierra en que le habían colocado el nacimiento y las condiciones externas de vida; pero con aquella fuerza de autolimitación que constituye una de las características específicas de su genio moral e intelectual supo exprimir de aquella tierra toda la savia espiritual que en ella se encerraba. Ya de muchacho y de joven había aprendido a cumplir con su deber como hombre. Permaneció fiel a este deber hasta el final. De la energía de esta voluntad moral nació la nueva concepción teórica del mundo y de la vida que es propia de la filosofía crítica.

II

AÑOS DE MAGISTERIO Y ORIGENES DE LA TEORIA KANTIANA

1. La imagen del universo a través de la ciencia de la naturaleza. Cosmología y cosmofísica.

En el otoño de 1755 pronunció el maestro Kant su primera lección de cátedra, que tuvo por escenario la casa del profesor Kypre, donde por aquel entonces se hallaba alojado. La espaciosa aula, el vestíbulo y la escalera "se llenaron de una muchedumbre casi increíble de estudiantes". Kant, que no esperaba un auditorio tan nutrido, sintióse al verse ante él extraordinariamente cohibido. Perdió casi el tino, habló en voz todavía más baja que de costumbre y a cada paso se equivocaba y tenía que corregirse en sus expresiones. Pero estos defectos de exposición no menoscabaron en lo más pequeño la profunda impresión causada por la conferencia entre el numeroso auditorio, sino que, lejos de ello, incitaron a éste a expresar "todavía con mayor brío" su admiración por el tímido pensador que tenía delante. Todo el mundo estaba convencido de la "inmensa erudición" de aquel maestro y seguía su torpe disertación con simpatía y lleno de esperanza. A la segunda lección el panorama cambió radicalmente; esta vez la conferencia del nuevo profesor fué tan concienzuda como la primera y además elocuente y agradable, como habrían de serlo ya todas las sucesivas.

Hemos tomado este relato del bosquejo biográfico de Borowski,[1] que tuvo ocasión de asistir como oyente a la primera lección de cátedra de Kant, pues también en él tenemos un testimonio característico de la fuerte impresión *personal* que irradiaba del joven Kant, dondequiera que se presentaba. Aquel crédito de

[1] Borowski, *loc. cit.*, pp. 185 s.

"inmensa erudición" que sus oyentes le abrían difícilmente podía basarse en su prestigio literario, pues un curioso revés había hecho que permaneciese ignorada del público la obra suya que por aquel entonces habría podido cimentar para siempre su fama como escritor, la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo.* En efecto, el impresor había sido declarado en quiebra precisamente por los días en que tenía en prensa aquel libro; sus talleres y sus almacenes fueron sellados por el juzgado y esta desdichada circunstancia impidió que la obra de Kant fuese puesta en circulación.[2]

Por tanto, los trabajos científicos que de él se conocían en la época en que comenzó sus lecciones de cátedra eran —aparte de su obra primeriza sobre la filosofía de la naturaleza— simplemente unos cuantos ensayos cortos publicados a lo largo del año 1754 en un periódico titulado *Noticiero semanal de indagaciones y anuncios de Königsberg.*[3] No era fácil que aquellos artículos sueltos en que se estudiaban diversos problemas de geografía física hubiesen creado un ambiente de expectación en torno al joven profesor de lógica y metafísica. Y, sin embargo, sabemos que al serle concedida la cátedra, el 12 de junio de 1755, se congregó un grupo numeroso de personas eruditas y prestigiosas de la ciudad, quienes "con su marcado silencio y su atención pusieron de relieve el respeto" que ya le rodeaba.[4]

¿A qué se debía esta atmósfera de respeto? Indudablemente, al influjo que irradiaba de su conversación y de toda su persona, pues mucho tiempo después, cuando habían visto ya la luz y eran ampliamente conocidas las grandes obras filosóficas de Kant, sus amigos y discípulos más íntimos insistían en afirmar que el autor era mucho más espiritual, mucho más interesante en el trato personal y en sus lecciones que a través de sus libros; que "expandía a manos llenas las ideas geniales" y derrochaba "una

[2] Borowski, pp. 194 *s.*

[3] "Investigación del problema de si la tierra ha experimentado, desde los primeros tiempos de sus orígenes, algunos cambios en su rotación alrededor de su eje, a causa de la sucesión del día y de la noche" (*Noticiero semanal de indagaciones y anuncios de Königsberg,* 8 y 15 de junio de 1754); "El problema de si la tiera envejece, físicamente considerado" (*ibid.,* 10 de agosto y 14 de septiembre). (I, 189 *ss.* y 199 *ss.*)

[4] Borowski, p. 32.

riqueza fabulosa de pensamientos". Y en ello veían precisamente la verdadera característica de su originalidad: mientras que el erudito medio y corriente era, por lo general, más ingenioso y más profundo en sus libros que en su trato personal, en Kant, como en los auténticos "pensadores", la profundidad y originalidad revelábanse cabalmente en el hecho de que sus obras, lejos de eclipsar al autor, quedadan muy por debajo de él.[5]

Claro está que si, medido esto por el rasero vulgar y corriente, había algo capaz de destruir esta lozanía y fuerza directa del espíritu kantiano, era precisamente la vida que el filósofo hubo de abrazar ahora, en los primeros años de su carrera docente. Aún tenía que seguir luchando a brazo partido contra la inseguridad de su sustento y, no pocas veces, contra los cuidados materiales del más inmediato porvenir, del día siguiente. Había conseguido ahorrar veinte ducados de oro para estar a salvo de una penuria completa en caso de enfermedad y, para no tocar aquel "tesoro", vióse obligado, según nos cuenta Jachmann, a "irse deshaciendo poco a poco de la biblioteca ya importante y muy escogida que había conseguido reunir, ya que por espacio de algunos años no consiguió subvenir con lo que ganaba a sus necesidades más elementales".[6] Todavía algunas décadas más tarde declaraba Kraus a Poerschke que el decidirse a unir sus destinos a la universidad de Königsberg equivalía a hacer voto de pobreza.[7]

Pero lo agobiador no eran las privaciones materiales que Kant estaba acostumbrado a soportar; era el tremendo trabajo académico que, obligado por las exigencias de la situación, echó sobre sus hombros, y que desde el primer momento habría hecho sucumbir a cualquier naturaleza que no fuese la suya. Ya en el primer semestre —en el invierno de 1755-56— había explicado tres cátedras: las de lógica, matemáticas y metafísica, y al semestre siguiente aparece explicando, además de aquellas tres asignaturas, un curso de geografía física y otro sobre los fundamentos de la ciencia general de la naturaleza. Desde entonces, el volumen de

[5] Véanse el relato y el juicio de Poerschke en su conferencia con motivo del aniversario de Kant, el 22 de abril de 1812.

[6] Jachmann, *loc. cit.*, p. 13.

[7] Véase Voigt, *Das Leben des Prof. Christian Jacob Kraus*, Königsberg, 1819, p. 437.

sus actividades docentes aumenta sin cesar: en el invierno de 1756-1757 se añade a la lista de sus cursos otro sobre ética, y su plan de trabajo registra veinte horas semanales de lecciones en vez de las doce y las dieciséis de los dos semestres anteriores. Varios años más tarde, en el semestre de verano de 1761, por ejemplo, nos encontramos con que los cuadros de enseñanzas anuncian los siguientes cursos suyos: además de los de lógica y metafísica, los de mecánica y física teórica, y junto al de geografía física los de aritmética, geometría y trigonometría, a todo lo cual había que añadir, los miércoles y sábados por la mañana, un *disputatorium* y las acostumbradas clases en los mismos dos días, "dedicadas al reposo y a la aclaración de dudas". Sumados todos estos cursos, tenemos un total de treinta y cuatro a treinta y seis horas semanales de clases; claro está que se trata, simplemente, de un programa de trabajo, y cabe siempre la duda de que llegara a ejecutarse en toda su extensión.[8]

No es extraño que un hombre como Kant, que cumplía sus deberes de un modo concienzudo, puntilloso y puntual, sin la menor interrupción, llegase a pensar con harta frecuencia que aquellas faenas agobiadoras representaban una ruda esclavitud intelectual y se quejase amargamente de ella. "Yo, por mi parte —escribe a Lindner en octubre de 1759—, me estoy sentado día tras día delante del yunque de mi cátedra, manejando sin interrupción el pesado martillo de unos cursos tras otros. A veces siento la noble tentación de salirme un poco de esta órbita agobiadora, pero la penuria se hace presente en seguida con su voz turbulenta, me asalta y, verídica siempre en sus amenazas, vuelve a atarme sin demora al rudo trabajo... *intentat angues atque intonat ore.*"[9]

[8] La lista de todos los cursos anunciados para ser explicados por Kant en los años 1755-96 fué redactada por Emil Arnoldt y completada con importantes adiciones por Otto Schöndörffer, editor de los *Gesammelte Schriften* de Arnoldt; sobre lo que antecede en el texto, cf. los *Gesammelte Schriften*, t. v, Parte II, pp. 177 *ss.*, 193 *ss.*

[9] Carta a Lindner, 28 de octubre de 1759 (IX, 17 *s.*). En la época a que se refiere esta carta tenia anunciados Kant —según consta al final de su *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo*— cursos de *lógica* (a base del manual de Meier), de *metafísica* y *ética* (tomando como guía el Baumgarten), de *geografía física* (a base de sus propios apuntes), de *matemática pura* y de *mecánica* (a base de Wolff). (II, 37.)

Es una confesión verdaderamente conmovedora y, sin embargo, leyendo las obras escritas por Kant durante esta época, casi se siente uno inclinado a olvidarla. Son trabajos muy poco extensos —toda su producción literaria comprendida entre los años 1756 y 1763 sólo abarca unos cuantos pliegos impresos—, pero cada uno de ellos revela un magistral dominio espiritual del tema sobre que versa y un punto de vista nuevo y original. En la *Monadologia physica* desarrolla una teoría del átomo "simple" y de las fuerzas que actúan a distancia, teoría relacionada con los problemas fundamentales de la filosofía de la naturaleza de aquel entonces, tal como había sido concebida y sistemáticamente expuesta, en los mismos años, por Boscovich principalmente. En el ensayo *Nuevas observaciones sobre la teoría de los vientos* se adelanta, en cuanto a la ley de rotación de los vientos de Mariotte, a la explicación que mucho más tarde, en 1835, daría de ella Dove. En el *Nuevo concepto del movimiento y el reposo,* estudio que vió la luz en 1758, desarrolla un punto de vista sobre la relatividad del movimiento opuesto en un todo a la concepción dominante, amparada por el nombre y la autoridad de Newton. En todas estas páginas resplandece una fuerza de espíritu no quebrantada en lo más mínimo por el trabajo cotidiano de la cátedra; habla una inquietud universal que sólo pasajeramente se deja encadenar a aquel estrecho mundo circundante de la rutina universitaria.

Es cierto que en este período de la vida de Kant no debemos buscar la solución fundamental y decisiva de ningún problema filosófico, pues en él Kant no ha salido todavía, sustancialmente, de la fase de *orientación* intelectual en que laboraba para encontrar su camino. En su ensayo posterior titulado *Qué significa orientarse en materia de pensamiento* (1786), indagando el sentido literal de la palabra, destaca Kant tres distintas acepciones fundamentales del concepto de orientación. La primera acepción, en la que se percibe todavía claramente la raíz material de la palabra, se refiere a la orientación dentro del *espacio:* gira en torno al concepto de los cuatro puntos cardinales, basado en el lugar por donde vemos salir el sol. Al lado de este concepto *geográfico* aparece en seguida el otro sentido, el *matemático,* en el que se trata de distinguir las direcciones dentro de un determinado espacio, sin que tengan necesariamente que servir de punto de partida un ob-

jeto *concreto* ni el lugar que este objeto ocupa (como ocurre en el caso anterior con el sitio por donde sale el sol). En este sentido "nos orientamos" dentro de un cuarto oscuro conocido de nosotros a base de la situación de un objeto *cualquiera* (sea el que fuere), ya que, conocida la situación de éste, averiguamos inmediatamente la de los demás, con arreglo a la conocida relación de "derecha" e "izquierda". Sin embargo, lo mismo en este caso que en el anterior, el método empleado tiene una base puramente material, pues la doble orientación contrapuesta de "derecha" e "izquierda" responde, a su vez, pura y exclusivamente, a la sensación de una diferencia que el propio sujeto advierte a través de sus sentidos y que se basa en el hecho de tener dos manos, la diestra y la siniestra. El grado último y más alto de la escala se alcanza al pasar de la orientación "geográfica" y "matemática" a la *orientación lógica* en el sentido más general de la palabra, pues aquí ya no se trata de determinr el lugar que un objeto ocupa en el *espacio*, sino el puesto que a un juicio o a un conocimiento le corresponde dentro del sistema universal de la *razón*.[10]

Pues bien, la gradación que Kant señala aquí es también aplicable a su propia trayectoria intelectual. También él arranca de la orientación físico-geográfica: el primer objeto sobre que recae su interés, dentro del campo de las ciencias de la naturaleza, es la tierra misma, en cuanto a la variedad y al origen de sus formaciones y en cuanto a la posición que ocupa dentro del cosmos. La "investigación del problema de si la tierra, en su rotación alrededor de su eje... ha experimentado algunos cambios desde los primeros tiempos de su origen" y la solución del problema de si cabe hablar del envejecimiento de la tierra en un sentido físico, son, en el año 1754, el punto de arranque de sus actividades de investigador en el campo de las ciencias naturales. Más adelante, estas actividades se complementan con algunas investigaciones especiales sobre la teoría de los vientos y sobre las causas de los terremotos y los fenómenos volcánicos.

Todos estos temas concretos aparecen ya concebidos con vistas al gran tema fundamental de la época, al problema universal de la *cosmogonía*, que Kant expone y examina desde todos los puntos

[10] *Qué significa orientarse en materia de pensamiento* (IV, 352 *ss.*).

de vista en su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo.* Y, sin embargo, incluso este intento de explicación de los *fenómenos naturales,* la más general de todas, resulta insuficiente mientras no llegan a comprenderse claramente los *principios* y los últimos "fundamentos" empírico-teóricos de los acontecimientos naturales. Por eso, a partir de ahora, el interés de la "orientación" se proyecta primordialmente en este sentido. Kant se ve así impelido a salirse del terreno de la mera descripción de los fenómenos naturales y de la historia general de la naturaleza y a situarse de un modo cada vez más franco y definido en el plano de la *filosofía de la naturaleza.* Su *Monadologia physica* razona y defiende una nueva forma de *atomística,* mientras que el *Nuevo concepto del movimiento y el reposo* aspira a despejar una oscuridad que había quedado rezagada en la fundamentación de la física misma: en la definición de los primeros conceptos fundamentales de la mecánica.

Y de nuevo vemos cómo el análisis se dilata y profundiza, remontándose de los fundamentos de la física a los de la matemática. La aclaración completa de las relaciones y leyes de las magnitudes sobre que versan las ciencias de la naturaleza presupone, ante todo, el conocimiento total de las condiciones por las que se rige la apreciación de las magnitudes mismas, es decir, de las premisas a que responden la determinación y la medición matemáticas. En este sentido, aporta un primer resultado importante el estudio que lleva por título *Intento de introducir en la sabiduría del universo el concepto de las magnitudes negativas,* publicado por Kant en 1763: en él se determina y valora en un nuevo y más fecundo sentido el concepto de la "dirección" y del "antagonismo de direcciones". Con ello se traza, al mismo tiempo, en rasgos claros y nítidos, la oposición que existe entre el pensamiento silogístico y el pensamiento matemático, entre la lógica de la escuela y la lógica de la aritmética, la geometría y la ciencia de la naturaleza.

El viejo problema de los "límites" entre la matemática y la metafísica adquiere así un contenido nuevo. Todos los trabajos publicados por Kant en los años que siguen giran, directa o indirectamente, en torno a este problema central que por último encuentra su exposición sistemática completa en el escrito titulado *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770).

De nuevo se pondrá de manifiesto, ciertamente, que lo que aquí empieza ofreciéndose como una solución definitiva vuelve a disgregarse en seguida en un complejo de los más difíciles problemas; pero no importa: la nueva orientación general ha quedado trazada de una vez por todas y se mantendrá en pie de aquí en adelante. La determinación del cosmos espacial ha sido sustituída por la del cosmos "intelectual"; el geógrafo empírico se ha convertido en el "geógrafo de la razón", que emprende la obra de medir con arreglo a determinados principios hasta dónde llega la capacidad total de aquélla.[11]

Ahora bien, si después de echar este vistazo preliminar a la trayectoria intelectual de Kant en sus líneas generales, volvemos la atención a los problemas específicos que jalonan y llenan las actividades del filósofo durante los primeros diez años de su carrera docente, vemos que lo que primordialmente le preocupa en este período es el determinar, dentro del pensamiento, la *extensión* del universo. Ningún otro período de la vida de Kant se halla tan dominado y caracterizado como éste por el puro "afán de acopiar materia". Vemos a nuestro filósofo desplegar una labor gigantesca encaminada, fundamentalmente, a reunir y clasificar el *material de observación* que había de servir de base para la nueva concepción total del mundo.

No tiene más remedio que suplir las lagunas de sus propias impresiones y experiencias recurriendo a medios secundarios de todas clases: obras de geografía y de ciencias naturales, relatos de viajes e informes de investigaciones. Nada, ni aun lo más nimio dentro de este campo, escapa a su atención despierta y viva. Y aunque este procedimiento de asimilación de la materia parece hallarse expuesto, y se halla, a todos los peligros que la simple recepción de observaciones ajenas lleva siempre aparejados, la falta de la percepción directa de los sentidos se compensa aquí con aquel don de "*fantasía* sensorial exacta" que siempre tuvo Kant. Gracias a esta facultad se agrupaban en su espíritu, formando una imagen armónica y nítida, todos aquellos rasgos sueltos recogidos por él a través de toda una serie de informes diseminados.

Conocemos en este respecto, sobre todo, lo que Jachmann

[11] Cf. acerca de esto *Crítica de la razón pura* (III, 513).

cuenta de su "admirable capacidad interior de intuición y representación". "Un día, por ejemplo, describía en presencia de una persona nacida en Londres la forma y la estructura del puente de Westminster, su longitud, su ancho y su altura y las medidas de sus diferentes partes, con tal precisión y exactitud, que el inglés le preguntó cuántos años había vivido en Londres y si se dedicaba especialmente a la arquitectura, a lo que se le repuso que Kant no había traspuesto jamás las fronteras de Prusia ni era arquitecto de profesión. Y cuentan que, habiendo mantenido con Brydone una detallada conversación sobre Italia, su interlocutor le preguntó también cuánto tiempo había vivido en aquel país." [12]

Y así, ayudado por estas dotes intelectuales, fué construyendo rasgo a rasgo, elemento a elemento, la imagen total del cosmos visible. La fuerza interior de su capacidad de representación y de pensamiento se encarga de ensanchar los escasos materiales que le brindan los datos directamente recogidos hasta formar una imagen del universo en que se aúnan la plenitud y la armonía sistemática. En la época a que estamos refiriéndonos predomina con mucho —en contra de la idea que es corriente formarse acerca de Kant— la fuerza de la *síntesis* sobre la fuerza analítica y crítica. Este afán de remontarse al todo ejerce un poder tan acuciador en el espíritu de Kant, que la fantasía constructiva se adelanta casi siempre, en su impaciencia, a la paciente contrastación de los datos concretos. La frase "dadme materia y os construiré con ella un mundo", que el prólogo a la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* explica y comenta con diversas variantes, representa, en este sentido, no sólo el tema especial de la cosmogonía kantiana, sino también el problema más general que se ofrece a su consideración durante este período. La estructura astronómico-cósmica es solamente, en cierto modo, el resultado y la expresión tangible de una determinada fuerza fundamental del propio pensamiento kantiano.

En dos direcciones distintas, con respecto al espacio y con respecto al tiempo, indaga este pensamiento más allá de los límites de lo empíricamente dado y conocido. "La fábrica del mundo

[12] Jachmann, carta III, pp. 18 *s.*

—con estas palabras comienza el capítulo VII de la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, que trata "de la creación en toda la extensión de su infinitud, tanto en cuanto al espacio como en cuanto al tiempo"— nos produce un silencioso asombro por su inmensa grandeza y por la variedad y la belleza infinitas que por todas partes resplandecen en ella. Y si la idea de toda esta perfección sólo conmueve nuestra imaginación, la inteligencia, por su parte, se deja arrastrar a otra clase de embeleso cuando contempla cómo tanta magnificencia, tanta grandeza fluyen de una sola regla general, con sujeción a un orden exacto y eterno. La fábrica planetaria del universo, en el que el sol, con su poderosa fuerza de atracción, hace que las esferas habitadas de su sistema, saliendo de los centros de sus círculos, giren en círculos eternos en torno a él, se halla formada totalmente... por la materia prima originariamente desplegada de toda la materia universal. Todas las estrellas fijas que el ojo descubre en las cóncavas profundidades del firmamento y que parecen anunciar una especie de disipación son otros tantos soles y puntos centrales de sistemas parecidos... Pues bien, si todos los mundos y todos los órdenes universales reconocen la misma clase de origen, si la fuerza de atracción tiene un carácter ilimitado y general y la repulsión de los elementos actúa también de un modo absoluto, si lo pequeño y lo grande son igualmente pequeños dentro de lo infinito, ¿por qué no ha de existir entre todos los universos una coordinación y una interdependencia sistemática como las que existen en pequeño entre los cuerpos celestiales de nuestro mundo solar, por ejemplo, entre Saturno, Júpiter y la Tierra, de tal modo que se los pueda considerar a todos ellos como miembros de un organismo superior?... Pero ¿cuál sería entonces el término de los entrelazamientos sistemáticos? ¿Dónde terminaría la misma creación? Fácilmente se comprende que, para concebirla en relación con el poder del ser infinito, la creación no debe tener límite alguno. No nos acercamos más a la infinitud de la obra de la creación divina encerrando el radio de su revelación en una esfera que tenga por radio la Vía Láctea que tratando de circunscribirla a una bola de una pulgada de diámetro."

Y a esta inmensidad en las proporciones del universo corresponde la infinitud de su devenir. La creación no es obra de un

instante, sino que, después de puesta en marcha con la producción de una cantidad infinita de sustancia y de materia, es, en una escala sin cesar creciente de fecundidad, fruto de una eternidad entera. El principio creador no puede dejar de actuar un solo momento, sino que laborará continuamente por añadir nuevos episodios a la naturaleza, por hacer que surjan nuevas cosas y nuevos mundos.

Si la idea proyectada sobre el pasado y sobre el origen de las cosas se ve obligada por último a detenerse ante una materia informe, ante un "caos" que, modelado por las fuerzas plasmadoras de la atracción y la repulsión, va convirtiéndose en un "mundo", en un todo con su unidad dentro del espacio y su estructuración mecánica, la perspectiva del porvenir, en cambio, es ilimitada para nosotros. En efecto, así como "en la sucesión de la eternidad la parte restante aún es siempre infinita y la parte que ha discurrido ya finita, la esfera de la naturaleza desarrollada no es nunca más que una pequeña parte de aquel conjunto que lleva en su seno la simiente de mundos futuros y que aspira a irse desplegando, después de salir del estado tosco del caos, en períodos más largos o más cortos".[13]

No hemos de exponer aquí lo que dentro del conjunto de la ciencia de la naturaleza representa esta teoría, la llamada "hipótesis Kant-Laplace". En cuanto a la trayectoria espiritual de Kant, también esta obra, que ahonda más que ninguna otra en el detalle empírico de la ciencia de la naturaleza, es más importante por su *método* que por su contenido.

Claro está que si queremos poner de relieve los trazos peculiares de este método tenemos que renunciar de antemano a caracterizarlo mediante éstos o los otros tópicos filosóficos, por ejemplo, mediante los términos parciales de "racionalismo" o "empirismo". Cuantas veces se ha intentado tomar esta antinomia esquemática como pauta para exponer la trayectoria intelectual de Kant, otras tantas ha sido más para empañar la imagen de esta trayectoria que para aclararla. Pues si algo significa la primitiva orientación fundamental a que obedecen las investigaciones y el pensamiento kantianos, es precisamente esto: que desde el primer instante está

[13] *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (I, 309-25).

presente ante su espíritu una unidad de lo "empírico" y lo "racional" mucho más profunda que la que hasta entonces se había impuesto al reconocimiento general en la disputa de las escuelas filosóficas.

En este sentido, también la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* afirma, como sugiere ya el mismo título, una relación completa de interdependencia entre el empirismo y la teoría, entre la "experiencia" y la "especulación". Esta obra recoge el problema de la formación del universo en el punto mismo en que lo dejara Newton. Seis planetas y con ellos diez astros concomitantes suyos se mueven todos en el mismo sentido alrededor del sol como centro suyo, girando precisamente hacia el lado hacia que gira el mismo sol, y sus rotaciones están reguladas de tal modo que todas las órbitas quedan inscritas casi en la misma superficie, en la superficie ecuatorial prolongada del sol. Tomando como base este fenómeno, se siente uno llevado por sí mismo a indagar la *causa* de esta absoluta coincidencia y de reducir a ella "la armonía que se observa en la dirección y colocación de los círculos planetarios".

Newton vió este problema, pero no supo resolverlo, pues al considerar como totalmente vacío (y además con toda razón desde el punto de vista del estado actual del mundo) el espacio en que se mueven los planetas, es evidente que no podía encontrar en él ninguna "causa material" que, extendiéndose por el espacio del sistema planetario, mantuviera en pie la comunidad del movimiento. No le quedaba, pues, más camino que afirmar que este orden había sido establecido directamente por la mano de Dios, sin recurrir al empleo de las fuerzas de la naturaleza. Pero no habría necesitado detenerse en esta "conclusión, poco clara para un filósofo", si en vez de buscar las "causas" físicas del sistema de los fenómenos astronómicos exclusivamente en su estructura *actual* hubiese proyectado al mismo tiempo su mirada sobre el *pasado* de este sistema, es decir, si se hubiese remontado del estudio de la *existencia* sistemática del universo al de su sistemática *formación*. Es, en efecto, la ley de la formación la que explica verdaderamente la existencia del ser y la hace absolutamente comprensible con arreglo a las leyes empíricas.

Por consiguiente, mientras que Newton deja todavía en pie un

entrelazamiento peculiar entre el empirismo y la metafísica, y si en él la causalidad empírica llega a un punto en que se trueca sin transición en causalidad metafísica, Kant mantiene de nuevo aquel postulado de la unidad del método con el que Descartes había sentado el fundamento de la moderna filosofía. A esta fundamentación no es ya ajena la aplicación del criterio unitario al problema astronómico-cosmológico: el esbozo de una explicación del universo contenido en la obra póstuma de Descartes titulada *Le monde* formula expresamente la tesis de que sólo podemos *comprender* el universo en su estructura real dada, siempre y cuando lo hayamos visto antes *nacer* para nosotros.

La *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* atribuye a este pensamiento el valor de un principio general de explicación "filosófica" de la naturaleza. Lo que para el físico, lo que para Newton era la última realidad "dada" en la naturaleza, es lo que la concepción filosófica del cosmos tiene que preocuparse de derivar y desarrollar genéticamente ante los ojos de nuestro espíritu. Aquí, la hipótesis, la especulación misma, no sólo puede, sino que debe trascender del contenido de la realidad dada, siempre y cuando se someta, a pesar de ello, al control de este contenido: a condición de que los resultados que discursivamente es posible obtener de ella coincidan con los datos suministrados por la experiencia y la observación.

Ya en este aspecto vemos, pues, claramente que Kant, a pesar de la alta estima en que tiene al método de las investigaciones empíricas concretas, dista mucho de emplearlo y reconocerlo de un modo exclusivo, y esto se revela todavía con mayor relieve en la *tendencia* general que preside totalmente sus propias investigaciones y la orientación de éstas, en la época a que nos estamos refiriendo. La *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, coincidiendo con toda la orientación científico-natural de la década siguiente, se halla informada en su conjunto por un interés de carácter ético-espiritual: investiga la "naturaleza" para encontrar en ella al "hombre". "Cuando en los comienzos de mi carrera docente —escribe Kant, informando sobre la organización de sus lecciones para el curso de 1765-66— me di cuenta de que un gran descuido de la juventud estudiosa consistía, principalmente, en que se la enseñaba a *razonar* desde muy pronto sin poseer sufi-

cientes conocimientos históricos que pudieran ocupar el lugar de la *experiencia*, formé el propósito de convertir la historia del estado actual de la tierra o la geografía en el más amplio de los sentidos en un compendio agradable y fácil de lo que podía prepararlos para una *razón práctica* y servir para estimular en ellos el deseo de ir ensanchando más y más los conocimientos de ese modo adquiridos." [14]

El concepto de "razón práctica", tal como aquí lo emplea Kant, debe interpretarse en el más amplio de los sentidos: abarca el destino moral general del hombre y aquella suma de "conocimientos del mundo y del hombre" que tan importante papel desempeñaban en todo programa pedagógico de la época de la Ilustración. Para poder llenar cumplidamente el lugar que ocupa dentro de la creación, el hombre necesita, ante todo, conocerlo, necesita comprenderse a sí mismo como miembro de la naturaleza, pero colocado, al mismo tiempo, por encima de ella en cuanto a su meta final.

Como se ve, el punto de vista causal se entrelaza aquí directamente con el teleológico. El modo como —en el prólogo a su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*— intenta Kant conciliar estos dos criterios y aspira a encontrar en las mismas leyes mecánicas universales del mundo la prueba del origen divino del universo, no acusa todavía ningún rasgo original con respecto a la orientación general del espíritu del siglo XVIII. No hace sino repetir el pensamiento central de la filosofía leibniziana según el cual la ordenación causal absoluta del universo mismo constituye la prueba más alta y más completa de su "armonía" interior y de sus "fines" morales e intelectuales. El mundo está lleno de milagros, pero son "milagros de la razón", pues lo verdaderamente milagroso, la prueba y el sello del carácter divino del ser, no deben buscarse en la excepción a las reglas de la naturaleza, sino precisamente en el carácter general y en la vigencia inquebrantable de estas mismas leyes.

Tal es la concepción a que se atiene la ciencia natural de la época, allí donde aparece orientada y fundamentada de un modo filosófico; con ella nos encontramos, no sólo en la doctrina usual

[14] II, 326.

de los wolffianos, sino también en la filosofía francesa de un D'Alembert y de un Maupertuis. Kant recoge espontáneamente esta forma de la prueba teleológica y procura acoplar a ella, formando una unidad intacta, la totalidad de sus aspiraciones espirituales. Aún no encontramos ni rastro de un dualismo entre el mundo del ser y el mundo del deber, entre la física y la ética; la reflexión abarca los dos campos por igual, sin que en Kant se advierta el menor cambio o el menor salto metodológico al pasar de uno a otro.

Y esta posición discursiva encuentra también su expresión característica en la actitud espiritual y en la concepción de vida de esta época. Más tarde, al evocarla en el recuerdo, Kant llamó la más satisfactoria de su vida a esta época de sus "años de magisterio".[15] Es cierto que seguía padeciendo bajo el agobio de la penuria material y el exceso de trabajo académico que le imponía, pero la admirable elasticidad espiritual de los años juveniles se había encargado de vencer fácilmente y por completo, en poco tiempo, todos los obstáculos de esta clase. Y así como lo característico de los años posteriores de la vida de Kant, principalmente de la época de desarrollo y exposición de la filosofía crítica, es la concentración de todas las fuerzas discursivas y vitales en *un* punto, en éstos vemos cómo sigue imperando todavía la libre entrega a la anchura de la vida y de la experiencia.

Y del mismo modo que en sus estudios y en sus lecturas Kant deja que influyan sobre él las materias intuitivas de la clase y el origen más diversos, durante esta época busca también las más dispares sugestiones del trato social. "En sus años mozos —nos informa Rink— pasaba fuera de casa, en compañía de otras personas, la mayor parte de los mediodías y las veladas e incluso tomaba parte, no pocas veces, en los juegos, sin volver a casa, por lo general, antes de la media noche. Cuando no estaba convidado, comía en el restaurante, en una mesa a la que se sentaban también algunas otras personas cultas."[16] Y nuestro filósofo se entregaba a este género de vida de un modo tan espontáneo y tan sin reservas, que hasta los más sutiles observadores psicológicos que le trataban muy de cerca se equivocaban en sus juicios acerca

[15] Véase carta a Lagarde, 25 de marzo de 1790.
[16] Rink, *loc. cit.*, pp. 80 *s.*

de él: uno de ellos, Hamann, escribió en 1764 que Kant tenía en la cabeza multitud de trabajos grandes y pequeños, pero que probablemente no llegaría a dar cima a ninguno en medio de aquel "torbellino de distracciones sociales" que le arrastraba de un lado para otro.[17]

La enseñanza académica de Kant presentaba también durante esta época, según las normas a que nuestro filósofo se ajustaba en cuanto a su propia persona, el sello de una "urbanidad" de hombre de mundo. No podemos maravillarnos, dado el carácter enciclopédico-popular que había creído necesario infundir a esta disciplina, de que no tratase la "geografía física" "de aquel modo completo y con aquella precisión en cuanto a sus partes propios de la física y de la historia natural, sino con la curiosidad racional de un viajero que busca por doquier lo curioso, lo raro y lo bello, compara las observaciones por él reunidas y cavila y madura su plan",[18] pero incluso refiriéndose a la enseñanza de las disciplinas abstractas declara que deben proponerse como meta formar "primero el hombre *comprensivo*, luego el hombre *racional*" y sólo en última línea el *erudito*. Esta inversión del método usual de enseñanza la considera indispensable, muy principalmente en lo tocante a la filosofía, pues el hombre no puede *aprender "filosofía"*: puede únicamente *aprender a "filosofar"*. La misma lógica, antes de presentarse como "crítica y norma de la *verdadera sabiduría*", debe ser tratada en una parte preparatoria como crítica y norma del *sentido común*, "que linda de una parte con la ciencia y la sabiduría". Y la ética, por su parte, no debe hacerse *comenzar* tampoco con la exposición de las normas abstractas y formales del deber, sino que debe en todo momento meditar, histórica y filosóficamente, lo que *acaece* antes de anunciar lo que *debe acaecer*.[19]

Como vemos, Kant se orienta siempre, así en su propia formación como en su enseñanza académica, a un ideal de vasto "conocimiento práctico del hombre". Es la meta que perseguirán más

[17] *Hamanns Schriften*, eds. por Roth, III, 213.

[18] Proyecto y anuncio de un curso sobre geografía física en 1757 (II, 3).

[19] Noticia sobre la organización de sus cursos en el semestre de invierno de 1765-66 (II, 319-28).

tarde sus cursos de antropología: la misma que persiguieron al principio los de geografía física. Pero la verdadera causa profunda de la ligereza social que se observa en la filosofía kantiana de esta época reside en la relación general que en ella se establece entre la "experiencia" y el "pensamiento", entre la "ciencia" y la "vida". Aún no se abre ninguna tensión interior, ningún antagonismo, entre estos dos polos. El pensamiento mismo y su sistemática, tal como aquí se conciben, no son otra cosa que la experiencia misma, depurada, exenta de toda superstición y todo prejuicio, y completada y ampliada por la fuerza de la deducción analógica. Es eso, y no aspira tampoco a llegar a ser otra cosa.

Por consiguiente, Kant jamás ha estado más cerca que aquí del ideal de la "sabiduría del mundo" imperante en el siglo XVIII, del ideal de la "filosofía popular". Lo expresa y lo expone de un modo más ingenioso, más vivo, más dinámico que los demás representantes de esta dirección del pensamiento, pero sin imprimirle todavía, al parecer, en el plano de los principios, ningún giro nuevo. Aún parece esperar la solución de los problemas filosóficos fundamentales de la clasificación y depuración de los conceptos del "sentido común". En este sentido pretende llegar a una solución del problema del "mejor de los mundos" su *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo*, escrito en 1759, si bien esta solución entraña más bien una completa *petitio principii*. "A mí —dice este ensayo— ya no me escandaliza ver que hay quienes se atreven a afirmar que la suprema sabiduría ha sido capaz de descubrir lo peor más fácilmente que lo mejor o que la más alta bondad gusta más de los bienes pequeños que de los grandes, aun hallándose éstos dentro de su poder. Se hace muy mal uso de la sabiduría universal cuando se la emplea para invertir los principios del sentido común, y se le hace muy poco honor cuando, para refutar tales esfuerzos, se considera necesario, además, superar sus armas." [20]

Claro está que el verdadero radicalismo aparece aquí, en rigor, tan alejado del pensamiento como de la vida. Así se explica que Kant —ya en una época en que su forma de pensar y de vivir había tomado desde hacía tiempo un rumbo completamente nue-

[20] II, 35 s.

vo— siguiese siendo considerado por quienes no lo conocían de cerca como una especie de "filósofo mundano", árbitro, sobre todo, en cuestiones de buen gusto y de manera de vivir. Es Borowski quien nos dice que sus alumnos estaban acostumbrados a pedirle enseñanzas y orientaciones acerca de todo lo que creían necesitar para su vida y su ciencia: en 1759 solicitaron de él que les explicase un curso académico "de elocuencia y estilo", que Kant, en vez de darlo personalmente, confió al propio Borowski, y en 1764, con motivo del entierro de un profesor de Königsberg, se dirigieron a él instándole a que les ayudara a "organizar las ceremonias".[21]

La sociedad culta de Königsberg esforzábase en incorporar más y más al filósofo a sus círculos y reuniones: "quienes no estaban en condiciones de poder apreciar sus méritos —dice ingenuamente Rink— buscaban, por lo menos, el honor de llevar a sus reuniones a un hombre tenido en tan alta estima".[22] Kant mantenía vivas y estrechas relaciones personales con la oficialidad de la guarnición, y hubo un tiempo en que comía casi diariamente con ella: sobre todo el general von Meyer, "hombre de cabeza clara", gustaba mucho de ver cómo los oficiales de su regimiento se ilustraban cerca de él en los problemas de las matemáticas, la geografía física y la ciencia de las fortificaciones.[23] Conocido es también el trato del filósofo con las más prestigiosas familias de comerciantes de la localidad, especialmente con aquel original y extravagante tipo llamado Green, que sirvió de modelo al *Hombre del reloj* de Hippel, y con su socio Motherby. Los rasgos más amables del carácter de Kant revelábanse en este trato social, que ya los contemporáneos del filósofo gustaban de ilustrar con multitud de divertidas anécdotas.[24]

Otra prueba muy curiosa del juicio y la consideración en que Kant era tenido durante sus años de magisterio nos la ofrece, finalmente, el hecho de que el gobierno de Prusia le ofreciese en 1764, a la muerte del profesor Bock, la cátedra de arte poético

21 Borowski, pp. 189 s.; Hamann a Lindner, Pascuas de 1764.

22 Rink, p. 80.

23 Rink, p. 32; Hamann a Lindner, 1º de febrero de 1764; Reicke, *Kantiana*, p. 11.

24 Sobre el trato de Kant con Green y Motherby cf., sobre todo, Jachmann, carta 8, pp. 75 ss.

en la universidad de Königsberg, puesto que llevaba aparejados la censura de todas las poesías de circunstancias y el deber de componer toda clase de poemas en alemán y en latín para las diversas festividades académicas.[25] Gracias a que Kant, pese a la situación de penuria material en que se encontraba —él mismo habla, a poco de esto, con motivo de su solicitud de que le sea adjudicada una plaza de bibliotecario en la universidad, retribuida con 62 táleros anuales, de "los escasísimos medios de sustento" con que contaba "en esta academia"—,[26] tuvo la firmeza suficiente para rechazar esta forma de mejoramiento: de otro modo, no le habría sido ahorrado el destino de recoger en Königsberg la herencia de Pietsch, el conocido maestro de Gottsched.

Y, sin embargo, ya por aquel entonces había tomado la trayectoria del pensamiento kantiano el rumbo por el que había de transformarse radicalmente su manera de pensar y de vivir. La Academia de Ciencias de Berlín había señalado para el año 1763 un tema de concurso que no tardó en atraer la atención de todo el mundo filosófico de Alemania: "¿Admiten las ciencias metafísicas —preguntaba la Academia— la misma evidencia que las matemáticas?" Casi todos los pensadores alemanes de primera fila —junto a Kant, principalmente, Lambert, Tetens y Mendelssohn— probaron sus armas en la solución de este problema. Pero, en la gran mayoría de los casos, el tema brindó simplemente ocasión para exponer en detalle y razonar el criterio dominante sobre este punto, tal como se desprendía de la tradición o de las propias investigaciones o reflexiones.

No así para Kant. A éste el estudio del tema le sirvió, por el contrario, de punto de partida para un proceso discursivo de continua e incesante superación. La solución del problema no quedaba reducida a la contestación dada a la pregunta de la Academia, sino que comenzaba propiamente allí. Cierto es que, al principio, apenas si pareció cambiar visiblemente el círculo *externo* de sus intereses y de sus preocupaciones. Sus reflexiones siguen girando en torno a problemas de ciencias naturales, de psicología

[25] Las actas acerca de esto han sido recogidas en la biografía de Kant por Schubert (pp. 49 *ss.*).

[26] Carta de Federico II, 24 de octubre de 1765 (IX, 40).

y de antropología,[27] y el hecho de que el centro de gravedad de estas reflexiones vaya desplazándose poco a poco del campo de la "experiencia interior" no altera para nada su principio, aunque modifique su objeto. Lo que hay de nuevo y característico en la nueva actitud es que ahora Kant, al volverse hacia determinado objeto, no busca nunca este objeto por sí solo, sino que quiere saber al propio tiempo cuál es la peculiaridad del *tipo de conocimiento* por medio del cual se le conoce, se le incorpora a la ciencia.

La *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* se hallaba todavía muy lejos de esta distinción entre diversos tipos de conocimiento. Se empleaban todavía en ella, entremezclados sin cuidado alguno, el método de la inducción propia de las ciencias naturales, el método de la medición y el cálculo matemáticos y, finalmente, el método del pensamiento metafísico. La estructura del mundo material y las leyes generales del movimiento que dentro de él rigen sirven aquí de base a la prueba de Dios, y el pensamiento salta directamente del cálculo de la distinta densidad de los planetas a especulaciones sobre las diferencias físicas y espirituales existentes entre sus habitantes y a reflexiones sobre la inmortalidad del hombre.[28] El criterio teleológico aparece todavía íntimamente entrelazado con el criterio causal, y esto hace que la contemplación de la naturaleza conduzca al autor, directamente, a una teoría sobre el destino moral del hombre, la cual desemboca, a su vez, en determinados postulados y normas de carácter metafísico.

"Cuando nuestro ánimo —he aquí las palabras con las que Kant pone fin a su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*— se ha llenado de tales reflexiones, el espectáculo de un cielo estrellado en una noche serena nos infunde una especie de gozo que sólo las almas nobles pueden sentir. En medio del silencio general de la naturaleza y del sosiego de nuestros sentidos,

[27] Cf. el "Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza" (1764) (II, 301 *ss.*); la nota crítica sobre el estudio de Moscati "De las esenciales diferencias físicas entre la estructura de los animales y la del hombre" (1771) (II, 437 *ss.*).

[28] Véase el apéndice a *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (I, 353 *ss.*).

la capacidad recóndita de conocimiento del espíritu inmortal habla un lenguaje indefinible, en que se contienen conceptos no desarrollados que el hombre es capaz de sentir, pero no de describir. Y si entre las criaturas pensantes de este planeta existen seres lo suficientemente viles para encadenarse a la esclavitud de la vanidad a pesar de todas las tentaciones con que un objeto tan grandioso puede llamar a su pecho, ¡cuán desventurado es el mundo que ha podido criar a seres tan miserables! ¡Y cuán venturoso, por otro lado, al ver abrirse ante él, bajo las condiciones más aceptables, un camino por el que puede llegarse a una dicha y a una altura infinitamente superiores a las ventajas que en cualquier objeto del mundo pueda crear la más ventajosa organización de la naturaleza!" [29]

El espíritu de Kant no era de los que pueden contentarse a la larga con conceptos susceptibles de ser "sentidos", pero no de ser "descritos". Incluso allí donde establecía y reconocía límites a la comprensión exigía la prueba y las razones de esta "incomprensibilidad". Por eso tenía que sentir, cada vez más vivo, el anhelo de traducir aquel lenguaje indefinible de los sentimientos al lenguaje nítido y claro de la inteligencia y de hacer que fuese clara y diáfana ante sí mismo "la capacidad recóndita de conocimiento".

¿Es el método de la metafísica —tenía que preguntarse necesariamente, ahora, nuestro filósofo— idéntico al método de las matemáticas y de la ciencia empírica en general, o existe entre uno y otro una diferencia de principio? Y, en este caso, ¿tenemos alguna garantía de que el pensamiento, el "concepto" lógico puro y la "deducción" lógica estén en condiciones de expresar de un modo perfecto la trabazón de la "realidad"? Para Kant, la solución definitiva de estos problemas se halla proyectada todavía en un remoto y lejano porvenir. Pero el solo hecho de que se planteen señala ya una nueva orientación de conjunto con respecto a la trayectoria ulterior de su sistema.

29 I, 369 s.

2. El problema del método metafísico.

El primer paso dado por Kant hacia la gradual desintegración de las bases sobre que se levanta el edificio de la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* lo fué en la dirección del problema de la *teleología*. La concepción fundamental que informa el pensamiento de Kant en aquel poema discursivo cosmológico presenta un carácter absolutamente optimista. Es el sistema leibniziano de la "armonía", que Kant en aquel poema discursivo cosmológico presenta un carácter absolutamente optimista. Es el sistema leibniziano de la "armonía", que Kant cree reconocer incluso bajo la forma de la física y la mecánica newtonianas. Un plan misterioso sirve de base a los orígenes y al derrumbamiento mecánicos del mundo; plan que no nos es dado, ciertamente, seguir en detalle, pero del que, sin embargo, tenemos la certeza de que hará que la totalidad del universo vaya acercándose más y más a su suprema meta, a un grado de perfección sin cesar creciente.

Aun allí donde esta convicción aparece vestida todavía bajo la forma tradicional de la prueba teleológica de Dios, Kant no le opone, por el momento, ni la más leve resistencia. "Reconozco —declara expresamente en el prólogo a su *Historia general de la naturaleza*— todo el valor de aquella prueba que, basándose en la belleza y en la perfecta ordenación del universo, se remonta a la suprema sabiduría de su creador. A menos que queramos resistirnos petulantemente a todo convencimiento, no tenemos más remedio que rendirnos a razones tan irrefutables como éstas. Afirmo, sin embargo, que los defensores de la religión, por el hecho de servirse de estas razones de un modo malo, eternizan la disputa con los naturalistas, ya que sin necesidad alguna ofrecen a éstos un lado débil."

Este lado débil consiste en confundir la teleología "material" y la "formal", los "fines" internos y las "intenciones" externas. El solo hecho de que veamos cómo la armonía de las partes forma un todo y cómo este todo se halla en consonancia con un fin común no nos da siempre derecho a suponer que esa armonía provenga de una inteligencia exterior a las partes y superior a ellas y que actúe sobre éstas de un modo sabio y artificioso. Cabría

perfectamente la posibilidad de que la armonía fuese inherente por "naturaleza" al objeto mismo, de que la unidad originaria de un *principio* creador, manifestado poco a poco en multitud de consecuencias, condicionase por sí mismo esa articulación interna de lo particular.

Esta articulación es la que nos revelan, no sólo todas las formaciones orgánicas, sino incluso las formas puras a través de las que conocemos las leyes lógico-geométricas del *espacio:* también aquí vemos cómo una norma fundamental cualquiera o una determinada relación fundamental dan nacimiento a multitud de consecuencias nuevas y sorprendentes, todas las cuales parecen mantenerse en cohesión y ser aptas para la solución de los más diversos problemas por obra de un supremo "plan".

Gracias a esta distinción entre los fines "formales" y "materiales", "externos" e "internos", consigue Kant, sobre todo, mantener la idea de fin libre de toda confusión con el concepto trivial de la utilidad. Ya en la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* vemos cómo se censura y combate esta confusión con todas las armas de la sátira. Por eso el *Candide* de Voltaire, al que Kant gusta más tarde de remitirse,[30] no pudo haberle enseñado a él, en este sentido, nada nuevo. Dentro del plan fundamental de la naturaleza y de la "providencia", cualquier criatura, hasta la más insignificante, es igual al hombre. La infinitud de la creación resume dentro de sí con la misma necesidad todas aquellas naturalezas que su pletórica riqueza produce: "ningún miembro le es indifirente, desde la más sublime categoría de los seres pensantes hasta el más despreciable insecto, y no podría faltar ninguno de ellos sin que se viese rota la belleza del conjunto, consistente precisamente en la cohesión de todos".[31]

Sin embargo, hasta ahora la actitud defensiva de Kant ante el método teleológico de la filosofía popular tiene todavía más de reacción personal que de indagación lógico-sistemática. Hasta que, poco a poco, va imponiéndose también en este punto el análisis rigurosamente crítico de los conceptos y las pruebas, que en este caso concreto tal vez recibiera del exterior el impulso decisivo.

[30] Véase II, 138, 390.

[31] *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo,* Parte III (I, 355 s.).

El terremoto de Lisboa, aquel "extraordinario acontecimiento universal" que conmovió el espíritu de Goethe cuando sólo tenía siete años y le sugirió las primeras reflexiones profundas de su vida y que provocó la polémica entre Rousseau y Voltaire en torno al "mejor de los mundos", fué también el que movió a Kant a establecer un ajuste discursivo de cuentas consigo mismo. Al exterior, procuró cumplir su deber de enseñanza y esclarecimiento en tres ensayos que en parte publicó en el *Noticiero semanal de indagaciones y anuncios de Königsberg*, y en parte dió a las prensas en forma de folletos,[32] pero sin que con ello quedara silenciado ya el problema para consigo mismo. Tampoco podía acallar, a la larga, sus dudas aquel *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo*, publicado en 1759 y que no pasaba de ser un opúsculo académico de circunstancias, redactado a prisa y corriendo.[33]

Cuatro años después vuelve a abordar el problema en *La única prueba posible para demostrar la existencia de Dios*, donde expone y razona ya de un modo completo y sistemático su actitud ante la teleología, tanto en sentido positivo como en sentido negativo. Aquí presenta como la más adecuada "tanto a la dignidad como a la flaqueza de la inteligencia humana" la prueba que en cuanto a la existencia del Creador divino suele deducirse de la ordenación del universo ajustada a un fin. Pero en esta obrilla se subraya con mayor fuerza que hasta ahora el último punto, el defecto sustancial inherente a toda la *metódica* de la físico-teología. Es posible que el convencimiento que de ella emana sea "extraordinariamente asequible a los sentidos y, por tanto, muy vivo y muy convincente, fácil y accesible al sentido común", pero no se ajusta en modo alguno a los rigurosos postulados del conocimiento discursivo. En efecto, aun dando por supuesto que se demuestre cómo por la acción divina el desorden cede el puesto al orden y sale del "caos" un "cosmos", esto precisamente hace que el ser primigenio que se trata de concebir como infinito y omnisatisfactorio entrañe un límite originario que le viene impuesto desde fuera. Y si es la "tosca" materia la antítesis que este ser ha de domeñar y en cuya superación tiene que revelarnos su

32 Véase I, 427 *ss.*, 439 *ss.*, 475 *ss.*

33 Acerca de los orígenes de este estudio nos informa una carta de Kant a Lindner, 28 de octubre de 1759 (IX, 16).

propia sabiduría y bondad, no cabe duda, por otra parte, de que para que la prueba no pierda todo su significado y eficacia tendremos que reconocer esta materia misma como algo con existencia propia y sustantiva: como una materia dada, sobre la que ha de proyectarse la fuerza encaminada hacia un fin.

De aquí que este método no pueda servir nunca más que para probar la existencia "de un autor de los engarces y las conexiones artificiales del mundo, pero no de la materia misma, ni el origen de las partes integrantes del universo". Por este camino Dios podrá demostrarse como arquitecto, nunca como verdadero creador del mundo; podrá ser atribuída como obra suya la ordenación y formación de la materia, pero no su creación. Con lo cual, en el fondo, corre el más grave de los peligros precisamente la idea de la absoluta sujeción del mundo a un fin, que es la que por este camino se trata de demostrar. De este modo se desliza en el universo un dualismo originario que, por mucho que nos esforcemos por encubrirlo, es siempre, en última instancia, indesarraigable. El modelado de la simple materia del ser por la voluntad proyectada hacia un fin no es nunca absoluto, sino siempre puramente relativo y condicionado: dentro de esta concepción hay, por lo menos, un determinado *substrato* del ser, que como tal no ostenta de por sí la forma de la "razón", que aparece, por el contrario, contrapuesta a ella. En este punto se destaca claramente la laguna de que adolece la argumentación probatoria de la físico-teología; esta laguna sólo podría ser colmada si se lograse demostrar que aquello que tenemos que aceptar como la "esencia" propia y sustantiva de la materia y de donde podemos derivar las leyes generales de su movimiento no es algo ajeno a las reglas de la razón, sino una expresión y una manifestación especial de estas mismas reglas.[34]

Ahora bien, al enfocar de este modo el problema cambia para Kant toda la meta y toda la forma de la prueba de Dios. En efecto, ahora no partimos ya de la estructura de lo *real* para descubrir en ella el testimonio de existencia de una voluntad suprema que la ha creado como mejor le pareció, sino que nos apoyamos en la simple vigencia de las *verdades* supremas y procuramos,

[34] Cf. acerca de todo esto *La única prueba posible para demostrar la existencia de Dios* (II, 122-144).

partiendo de ellas, encontrar acceso a la certeza de una existencia absoluta. En adelante no debemos buscar nuestro punto de partida en el reino de las *cosas* empírico-fortuitas, sino en el reino de las *leyes* necesarias, no en el terreno de lo existente, sino en el terreno de las simples "posibilidades". Claro está que al proclamar el problema en estos términos, Kant tiene la conciencia de haber traspasado los límites del método popular de exposición de las ideas filosóficas fundamentales seguido hasta ahora en sus obras. "También temo —observa nuestro filósofo— herir la susceptibilidad de quienes deploran especialmente la sequedad de la expresión. Sin embargo, aunque sin desdeñar esta censura, debo excusarme ahora de ella. Pues, a parte de que yo guste tan poco como cualquiera, en general, de esa superrefinada sabiduría de los que, a fuerza de exagerar, pulir y alquitarar en sus alambiques lógicos conceptos de suyo seguros y útiles, los convierten en puros vapores y en flúidas salsas, el tema de investigación que ahora tengo ante mí es de tal naturaleza, que o bien debemos renunciar totalmente a adquirir jamás una certeza demostrable acerca de él, o bien tenemos que resignarnos a ver cómo nuestros conceptos se desintegran en forma de átomos." [35]

Aquí la abstracción no puede detenerse antes de haber avanzado hasta llegar, de una parte, al concepto puro y simple de la "existencia", y, de otra parte, al concepto puro y simple de la "posibilidad" lógica. Y al formular de este modo la antítesis, Kant vuelve los ojos al mismo tiempo, claramente, al origen histórico del problema que, esencialmente, se ventila aquí. Es el lenguaje de la filosofía leibniziana el que habla constantemente en *La única prueba posible*. Pero aquí la diferencia entre lo "real" y lo "posible" se remonta a la diferencia metodológica más profunda entre conocimientos "fortuitos" y "necesarios", entre "verdades empíricas" y "verdades racionales". Las segundas, entre las que se cuentan todos los principios de la lógica y la matemática, son independientes del acervo de lo existente en cada caso, pues no expresan lo que existe en un caso concreto, aquí y ahora, en un determinado punto del tiempo, sino relaciones de carácter general y absoluto, necesariamente valederas para cualquier contenido con-

[35] II, 79.

creto. Cuando decimos que $7 + 5 = 12$, o que el ángulo trazado sobre un semicírculo es un ángulo recto, afirmamos "verdades eternas", que no dependen en lo más pequeño de la naturaleza de las *cosas* del espacio o del tiempo, de las cosas individuales, por lo cual seguirían siendo verdades aunque no existiesen tales cosas, aunque no existiese la materia ni el mundo físico. La lógica, la geometría y la aritmética puras y los principios de la mecánica pura versan, por tanto, sobre conocimientos que acusan un vínculo de dependencia puramente ideal entre contenidos en general, pero no un engarce entre determinados objetos o sucesos empírico-reales.

Traduciendo este punto de vista lógico a la terminología de la *metafísica* leibniziana, podríamos también decir que la primera clase de normas, las verdades racionales puras, rigen para todos los mundos posibles encuadrados dentro de la razón divina, mientras que las simples verdades empíricas se refieren solamente a las funciones de este mundo "real" concreto, sacado por una decisión de la voluntad de Dios del cuadro de las posibilidades generales para ser "admitido" al plano de la existencia actual.

Sólo partiendo de aquí comprenderemos plenamente la forma especial que da Kant al problema de la prueba de Dios. Trata de sustituir la supeditación "moral" de las cosas con respecto a Dios, a la que es usual remitirse en esta prueba, por la dependencia "inmoral" (o, más exactamente, "amoral"); es decir, no quiere sacar sus argumentos del círculo de los fenómenos especiales que parecen apuntar a un determinado *acto de voluntad* divina, sino que trata de apoyarse en aquellos engarces generales y necesarios que, como tales, entrañan normas inquebrantables para toda *inteligencia*, sea finita o infinita.[36] No quiere partir de las "cosas" como de un orden ya establecido, sino remontarse hacia atrás hasta las "posibilidades" universales que constituyen la premisa para la existencia de todo lo "real". En este sentido la prueba intentada por Kant tiene, evidentemente, un carácter de todo punto "apriorístico", pues no se deriva de la mera existencia "fortuita", empírica, de una cosa determinada, ni de toda esa serie de cosas concretas de carácter empírico a que solemos dar el nom-

[36] Cf. acerca de esto *La única prueba posible*, sec. II, reflexión 2 (II, 106).

bre de "mundo", sino de un conjunto coherente de conceptos, que al igual que los conceptos de la geometría y la aritmética, forman una trabazón sistemática inmutable e independiente de cualquier voluntad.[37]

¿Cabe la posibilidad —así reza ahora el problema, tal como Kant lo plantea— de remontarse hasta la certeza de una existencia absoluta —o sea, como se demostrará, hasta la existencia de Dios—, sin presuponer, por nuestra parte, más que la certeza de las verdades ideales o de las "posibilidades generales"? ¿Es cierta la existencia de Dios, no en la medida en que sea cierta otra cosa o real una determinada sucesión fortuita de acontecimientos, sino solamente en la medida en que se distinga lo verdadero de lo falso, en la medida en que haya ciertas *reglas* con sujeción a las cuales exista con necesidad apodíctica una coincidencia entre determinados contenidos conceptuales, mientras que ha de negarse entre otros, con la misma evidencia y necesidad con que aquélla se afirma?

Kant cree poder contestar afirmativamente a esta última pregunta, pues —según la conclusión que él saca— si no hubiese una existencia absoluta no podría haber tampoco ninguna clase de *relaciones* ideales, ninguna coincidencia o ningún antagonismo entre conceptos puros. Téngase en cuenta, en efecto, que esta clase de relaciones distan mucho de hallarse suficientemente fundamentadas y garantizadas por la unidad puramente formal que se expresa en el principio lógico de la unidad y la contradicción y presuponen necesariamente ciertas determinaciones materiales del pensamiento. Que un cuadrado no es un círculo me lo asegura, evidentemente, el principio de la contradicción; lo que no me enseña ningún principio lógico absolutamente general y formal, sino solamente ese orden específico formado por las leyes que agrupamos bajo el nombre de "espacio", es que "existan" figuras como el círculo y el cuadrado.

Si no existiesen determinaciones como son las del espacio y las figuras dentro de él, como los números y sus diferencias, como el movimiento y las diferencias referentes a sus magnitudes y direcciones; es decir, si no pudieran distinguirse entre sí y contrapo-

[37] *Loc. cit.*, sec. I, final (II, 96).

nerse unas a otras como simples *contenidos discursivos*, desaparecería con ello la materia para todo lo "posible" y sería imposible afirmar, no ya una existencia empírica, sino ni siquiera un verdadero *principio*. Ello equivaldría a la desaparición del pensamiento, no porque se estrellase contra una contradicción formal, sino por falta de "datos" para pensar, lo que impediría afirmar nada que pudiera ser contradicho.

En efecto, la posibilidad como tal desaparece "no sólo cuando tropezamos con una contradicción interna como con lo lógico de la imposibilidad, sino también cuando no cabe concebir ningún material, ningún dato. En este caso no existirá nada pensable, y todo lo posible es algo susceptible de ser pensado y que cae lógicamente bajo el principio de la contradicción", aunque no *por obra* de este principio, única y exclusivamente. Aquí reside, en efecto, el nervio de la prueba kantiana: porque se trata de demostrar que al desaparecer, no sólo ésta o aquella existencia, sino *toda* existencia en general, desaparecería también todo "material" del pensamiento, en el sentido que acabamos de indicar.

"Si se suprime *toda* existencia —dice Kant—, no podremos sentar nada, nada en absoluto existirá, desaparecerá todo material de algo pensable y se vendrá a tierra por completo toda posibilidad. La negación de toda existencia no entraña, ciertamente, ninguna contradicción interna, pues como para ello sería necesario que se sentase algo y al mismo tiempo se eliminase y aquí no se sienta nada en absoluto, no puede decirse, ni mucho menos, que esta eliminación implique una contradicción interna. Sin embargo, sí hay contradicción en admitir una posibilidad cualquiera y en no admitir, a pesar de ello, nada real, pues cuando no existe nada no se da tampoco nada que sea pensable, y nos contradecimos a nosotros mismos si, no obstante, queremos que algo sea posible." [38]

Claro está que la prueba kantiana no parece que deba terminar aquí: en efecto, aun cuando reconozcamos la lógica de la anterior argumentación, ésta sólo nos revelará que debe existir absoluta y necesariamente "algo", un contenido cualquiera, pero no que este contenido haya de ser necesariamente "Dios". Pero

[38] II, 82 *s*.

esta parte del razonamiento kantiano, que aquí echamos de menos, se suple en un tiempo relativamente corto. Una vez que estemos convencidos de una existencia absolutamente necesaria, cabe demostrar que esta existencia tiene que ser, necesariamente, única y simple, inmutable y eterna, que abarca dentro de sí toda la realidad y que tiene un carácter puramente espiritual; en una palabra, que deben darse en ella todas las cualidades que solemos agrupar y resumir bajo el nombre y el concepto de Dios.[39]

Por tanto, aquí no se *parte* del concepto de Dios para poner luego de relieve en él, aparte de otros predicados, el de la existencia, pues la existencia no es nunca un predicado conceptual que pueda añadirse a otros, sino que entraña la "posición absoluta" de una cosa, posición totalmente simple y que ya no es posible seguir analizando.[40] El camino seguido en la argumentación es más bien el contrario: después de obtener y asegurar el ser absoluto, se intenta derivar su determinabilidad más precisa, su "qué" característico y demostrar que presenta en su peculiaridad todos los rasgos típicos que integran para nosotros el verdadero contenido del concepto de Dios.

Este razonamiento se atiene, pues, evidentemente, al *argumento ontológico* como tal, y a él se remite lo mismo la prueba cosmológica que la físico-teológica. Sin embargo, vemos cómo se introduce en la metodología del pensamiento ontológico un cambio que nos hace ver la perspectiva de su total superación futura. Así como la prueba ontológica, bajo la forma en que la presentara Anselmo de Cantórbery y en que la renovara luego Descartes, arranca del concepto del ser más perfecto para deducir de él su existencia, derivando por tanto, sintéticamente, la "existencia" de la "esencia", Kant parte de las posibilidades ideales puras, del *sistema de las verdades eternas* en general, para poner luego de manifiesto, en un análisis progresivo, la necesidad de postular un ser absoluto como *condición para la posibilidad de este sistema.* Estamos ante un curioso preludio del futuro "método trascendental", pues ya quí vemos que la justificación final de la tesis de la existencia como posición absoluta está en que sin ella sería inconcebible la posibilidad del *conocimiento.* Claro está que, des-

[39] Véase *La única prueba posible,* sec. I, reflexión 3 (II, 86-95).
[40] II, 76 *ss.*

de el punto de vista del sistema crítico posterior, todas las "posiciones" obtenidas por este camino son puramente relativas y nunca absolutas, ya que se circunscriben tanto en su validez como en su uso a la *experiencia* que hacen posible.

Sin embargo, por el momento podemos renunciar a analizar a fondo el problema fundamental de *La única prueba posible*, teniendo en cuenta, sobre todo, que la propia trayectoria del pensamiento kantiano se encargará de presentarlo con una claridad y una precisión cada vez mayores. Si nos mantenemos provisionalmente en el punto a que nos ha conducido todo el razonamiento anterior, vemos que la diferencia que puede apreciarse entre *La prueba* y todas las obras anteriores de Kant estriba, sobre todo, en que este ensayo se halla situado ya en una fase superior de reflexión y de introspección crítica. Kant no se contenta ya, aquí, con exponer consideraciones y argumentos con vistas al objeto concreto que estudia, sino que, al mismo tiempo, investiga constantemente el origen lógico de esos argumentos y consideraciones y el carácter específico de verdad que entrañan.

Todo esto hacía que estuviese mejor preparado y pertrechado que ningún otro pensador de su época para estudiar el tema que la Academia de Ciencias de Berlín propusiera el año anterior. Sin embargo, no parece que fuera directamente el tema del concurso el que le incitó a estudiar este problema, pues sólo se decidió a abordarlo después de dar cima a su ensayo sobre *La prueba*, movido sin duda por las relaciones intrínsecas que descubrió entre el problema aquí examinado y el tema de la Academia.[41] "Trátase de saber —así rezaba el tema en cuestión— si las verdades metafísicas en general, y en particular los primeros principios de la

[41] La memoria premiada por la Academia fué publicada ya en junio de 1761, mientras que Kant no se puso a trabajar en el tema hasta fines de 1762, poco antes de que expirase el plazo marcado para entregar los trabajos: él mismo llama a su memoria "escrito redactado de prisa y corriendo" (II, 322, cf. también II, 202). *La prueba* vió la luz ya a fines de diciembre de 1762; el 21 de diciembre de este año estaba en manos de Hamann, como se desprende de la carta de éste a Nicolai. Hay que suponer, pues, que el manuscrito de esta obra se terminaría, a más tardar, en el otoño de 1762. (Cf. las observaciones de Kurd Lasswitz y Paul Menzer en la edición académica de las obras de Kant, II, 470, 392 *s.* y Harnack, *Geschichte der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín, 1901, p. 315.)

Theologia naturalis y de la moral admiten las mismas pruebas claras que las verdades geométricas y cuál es, suponiendo que no las admitan, el verdadero carácter de su certeza, a qué grado de certeza puede llegarse en ellas y si es suficiente para obtener una convicción total."

En una de sus sesiones de mayo de 1763 emitió la Academia su fallo sobre los trabajos recibidos. El primer premio fué adjudicado a la memoria presentada por Moses Mendelssohn. La mención que se hacía del estudio de Kant declaraba expresamente que "apenas desmerecía del trabajo premiado y era digno de los mayores elogios". Las dos memorias, la de Kant y la de Mendelssohn, vieron la luz entre las publicaciones de la Academia.[42] Formey, secretario permanente de la Academia de Ciencias de Berlín, fué el primero que, en carta de julio de 1763, felicitó a Kant por su éxito; era una ironía de las que suele gastar la historia en cuestiones de espíritu, pues este ecléctico científico debía su prestigio filosófico precisamente a la popularización del sistema wolffiano, a la que había dedicado una serie de volúmenes bastante insulsos y charlatanescos.[43] Si este hombre hubiese sido capaz de valorar en sus justos términos el contenido de la memoria kantiana habría tenido, por lo menos, el presentimiento de que aquella obra entregada por él a las prensas en nombre de la Academia de Ciencias llevaba dentro de sí el germen de una transformación de la filosofía llamada a acabar con "la inflada arrogancia de volúmenes enteros llenos de opiniones" de metafísica dogmática.[44]

En cuanto a Kant, desde el primer momento había sabido ver claro en lo que ventilaba: "el problema planteado —con estas palabras comienza su memoria— es de tal naturaleza, que si se resolviese adecuadamente imprimiría necesariamente una determinada fisonomía a la filosofía superior. Si lográsemos establecer el método con arreglo al cual cabe lograr la mayor certeza posible en esta clase de conocimiento y penetrar en la naturaleza de esta convicción, no cabe duda de que ese eterno oleaje de las opiniones y las sectas de escuelas dejaría el puesto a un precepto inmutable

[42] Cf. II, 475.

[43] Formey, *La belle Wolffienne*, 1741-53.

[44] Cf. Kant a Mendelssohn, 8 de abril de 1766 (IX, 55).

en cuanto al método de enseñanza que aunaría las cabezas pensantes en una sola clase de esfuerzos, del mismo modo que en las ciencias naturales el método de Newton transformó el caos de las hipótesis físicas en un método seguro basado en la experiencia y en la geometría."

Ahora bien, ¿cuál había sido el pensamiento decisivo por medio del cual había realizado Newton esta transformación? ¿Qué es lo que distingue las *hipótesis* físicas usuales antes de venir él de las reglas y las *leyes* newtonianas? Basta con formular esta pregunta para darse cuenta de que el modo como lo "general" se relaciona y articula con lo "especial" en la física matemática de los tiempos modernos es distinto del que se observa en la física especulativa de Aristóteles y de la Edad Media. Galileo y Newton no parten del "concepto" general de la gravitación para "explicar" a base de él los fenómenos de la gravedad, ni deducen de la esencia y la naturaleza de la materia y del movimiento lo que necesariamente tiene que acaecer cuando un cuerpo cae libremente en el espacio, sino que se contentan con establecer, ante todo, los "datos" del problema, tal como la experiencia los ofrece. La caída de los objetos buscando el centro de la tierra, el movimiento de los dados, la rotación de la Luna alrededor de la Tierra y, finalmente, la de los planetas en torno al Sol en órbitas elípticas: son todos fenómenos que es necesario empezar indagando y *estableciendo* en sus aspectos puramente cuantitativos.

Hecho esto es cuando se plantea el problema de saber si todo este complejo de hechos ya establecidos podrá reducirse realmente a un "concepto" común, es decir, si existirá una relación matemática, una función analítica que encierre y exprese todas aquellas relaciones particulares. No se parte, para decirlo en otros términos, de una "fuerza" imaginaria o abstracta para deducir de ella determinados movimientos concretos (al modo como, por ejemplo, se "explica" en el sistema aristotélico de la física la caída de los cuerpos por la tendencia natural que hace que cada parte de la materia se sienta atraída hacia su "lugar natural"), sino que lo que llamamos "gravedad" no es, aquí, más que una manera distinta de expresar y de sintetizar ciertas magnitudes conocidas y mensurables.[45]

[45] II, 184.

Aplicando ahora a la *metafísica* las enseñanzas que acabamos de obtener, vemos ante todo, ciertamente, que el círculo de hechos sobre que versa la metafísica es distinto del de la física matemática. En efecto, la metafísica no recae tanto sobre la experiencia externa como sobre la "experiencia interior"; su tema no son los cuerpos y sus movimientos, sino los conocimientos, los actos de voluntad, los sentimientos y las inclinaciones. Ahora bien, el tipo de *comprensión* no se determina o modifica por esta diferencia en cuanto al *objeto.* También aquí, en el campo de la metafísica, puede tratarse, única y exclusivamente, de desintegrar y reducir a relaciones fundamentales simples los complejos dados por la experiencia, para detenerse en ellas como en los datos finales, de los que ya no cabe sacar nuevas deducciones. No obstante, hay que admitir que estos datos encierran determinaciones que nosotros no somos capaces de reducir a una definición de tipo escolar (basada en el *genus proximum* y en la *differentia specifica)* por no poder descomponerlos en sus elementos simples.[46]

Hay, en efecto, una clase de "determinabilidad" y de "evidencia" —que es la que se manifiesta, precisamente, en los conceptos y relaciones fundamentales— que, lejos de ganar en claridad, gana en oscuridad con una definición lógica en este sentido. "Decía San Agustín: sé, indudablemente, qué es el *tiempo,* pero si alguien me lo pregunta no sabré contestarle." Lo mismo ocurre, con carácter general, en la filosofía: se da con mucha frecuencia el caso de que sepamos mucho de un objeto, de que lo conozcamos claramente y con certeza y de que incluso sepamos sacar de él conclusiones seguras antes de que podamos definirlo ni intentemos siquiera hacerlo.

"En efecto —dice a este propósito Kant—, podemos estar directamente ciertos de diversos predicados de un determinado objeto y, a pesar de ello, no conocer aún bastantes para poder dar un concepto desarrollado del objeto mismo, es decir, una definición de él. Aunque no defina inmediatamente lo que es el *apetito,* sí podré decir con certeza que todo apetito presupone una representación de aquello que se apetece, que esta representación

[46] II, 186; más detalles sobre la conexión histórica de estas tesis con la metodología de Newton y de su escuela, véase en nuestra obra *Erkenntnisproblem,* 2ª ed., II, 402 *ss.,* 590.

es una previsión del futuro, que lleva aparejado el sentimiento del placer, etc. Son todas ellas notas que cada cual observa y asocia directamente a la noción de apetito. Del cotejo de todas estas observaciones puede acabar derivándose, indudablemente, la definición de lo que es el apetito. Sin embargo, no hay para qué aventurarse a una empresa tan dudosa, mientras sea posible deducir lo que se busca de unas cuantas características del mismo objeto ciertas de por sí y de un modo directo." [47]

Así, pues, del mismo modo que en la ciencia de la naturaleza no se arranca ya de explicaciones en torno a la "esencia" de la fuerza, sino que consideramos lo que se llama fuerza como expresión analítica final de ciertas desproporciones conocidas entre los movimientos, la *esencia lógica* que la metafísica investiga no debe constituir tampoco el punto de partida de la investigación, sino solamente su punto de llegada. Sin embargo, basta con abrir un compendio cualquiera de metafísica para darse cuenta de hasta qué punto choca con esta manera de concebir el problema la marcha de la investigación usual en él y santificada por la costumbre y la tradición.

La explicación de lo más general —tenemos de ello un ejemplo bien característico en la *Metaphysica* de Alexander Baumgarten, que Kant solía tomar como base de sus lecciones—, la definición del ser, de la esencia, de la sustancia, de la causa o del afecto y del apetito en general, figura siempre a la cabeza, y del engarce entre estas determinaciones se procura derivar lo particular. Sin embargo, si nos fijamos más de cerca en esta pretendida derivación, vemos en realidad que presupone ya tácitamente el conocimiento de lo particular que trata de deducir y que se apoya por doquier en ello, por donde la supuesta "fundamentación" filosófica se reduce, en rigor, a un círculo vicioso. Si queremos llegar a ver realmente claro en lo que cuadra y en lo que no cuadra a la metafísica, sólo podemos recurrir al método de la física, indudablemente más modesto, pero al mismo tiempo más sincero. De lo que se trata, en ambos casos, no es de esforzarse en ampliar a toda costa el contenido de nuestro conocimiento, sino de guardar rigurosamente los límites entre lo conocido y lo desconocido, entre lo

[47] II, 184.

dado y lo que se busca, sin engañarnos a nosotros mismos ni engañar a otros acerca de ellos.

Para llegar a la "esencia" de las cosas no tenemos, tanto en uno como en otro campo, más camino que el análisis paciente y progresivo de los fenómenos; y debemos resignarnos, naturalmente, a que, en la imposibilidad de llegar con seguridad a la coronación de este análisis, por lo menos dentro del estado actual de la metafísica, nuestras determinaciones en cuanto a la esencia no sean nunca, en este terreno, absolutas, sino todas relativas y provisionales. De aquí que la memoria kantiana coronada por la Academia de Ciencias resuma los resultados totales de estas reflexiones en los siguientes términos, concisos y expresivos:

"El auténtico método de la metafísica coincide en el fondo con el que Newton introdujo en la ciencia de la naturaleza y que tan fecundos resultados dió en ella. Este método consiste en investigar mediante experiencias seguras y en todo caso con ayuda de la geometría las reglas con sujeción a las cuales se desarrollan en la naturaleza ciertos fenómenos. Aunque no siempre se vean las primeras causas de ellas en los cuerpos, es indudable que actúan con arreglo a estas leyes, y la manera de explicar los complejos acaecimientos naturales consiste en hacer ver claramente cómo se hallan encuadrados dentro de estas reglas bien probadas. Lo mismo ocurre en el campo de la metafísica: investigad mediante una experiencia interior segura, es decir, mediante la conciencia patente y directa, aquellos rasgos característicos que son implícitos de un modo cierto al concepto de ciertas cualidades generales, y aunque no conozcáis inmediatamente la esencia total de la cosa, podréis serviros de ellas con toda seguridad para derivar de ahí mucho de lo que forma la esencia de la cosa misma." [48]

Hay sobre todo un rasgo por el que Kant se distingue ahora tanto de la metafísica tradicional como del método empleado en un comienzo por él mismo. La metafísica no puede "descubrir" nada, sino simplemente *expresar* las relaciones fundamentales puras de la experiencia misma. Pone en claro lo que empieza presentándose ante nosotros como un todo oscuro y complejo y nos hace comprender su estructura, pero sin que por sí y ante sí pueda añadirle ni una sola nota característica.

[48] II, 186.

Incluso aquella época antigua del pensamiento kantiano de que es exponente la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* creía moverse por entero dentro del campo de la "experiencia", pero no renunciaba a completar y superar lo empíricamente dado mediante la fuerza sintética de la fantasía y de la deducción basada en el intelecto, allí donde los datos de la experiencia no eran suficientes. Partía del universo, del cosmos del naturalista; pero, arrancando de aquí, dejábase llevar, en un progreso continuo y para él mismo imperceptible, a hipótesis sobre el creador divino del mundo, sobre la ordenación teleológica del universo, sobre la perduración y la inmortalidad del espíritu humano, etc.

Es ahora cuando Kant se da clara cuenta de toda la *problemática* interior de este modo de pensar en su conjunto. ¿Puede la metafísica —se pregunta— proceder de un modo *sintético*, es decir, de un modo constructivo? Y en el momento mismo en que formula la pregunta de este modo rotundo, le da también una contestación rotundamente negativa. En efecto, la "síntesis" sólo tiene cabida allí donde los contenidos de que se trata son formaciones creadas por la propia inteligencia y que, por tanto, se hallan sujetas, pura y exclusivamente, a las leyes del entendimiento. En este sentido pueden y deben proceder "sintéticamente" las matemáticas y sobre todo la geometría pura, pues las formas sobre que ésta versa no nacen sino en el acto mismo de la construcción y con él. No son imágenes o reflejos de ninguna realidad físicamente dada, y retendrían su significación y su verdad aun cuando no existiese nada físico, ninguna realidad material. Lo que "son" un círculo o un triángulo lo son pura y exclusivamente en virtud del acto intelectual e intuitivo por el que nosotros los creamos mediante una síntesis de elementos espaciales sueltos; y no existe ni un solo rasgo, ninguna nota característica de estas figuras procedente de fuera y que no vaya implícita en aquel acto fundamental o pueda derivarse de él. "Un cono puede significar lo que sea, pero en el campo de las matemáticas nace de la idea voluntaria de un triángulo rectángulo que gira alrededor de uno de sus catetos. Es indiscutible que en este caso y en todos la explicación descansa sobre el método de la *síntesis*."

No ocurre lo mismo, ni mucho menos, evidentemente, con los conceptos y las explicaciones que forman en conjunto la "sabidu-

ría universal". Mientras que en las matemáticas, como hemos visto, el objeto determinado que se trata de explicar, v. gr., la elipse o la parábola, no existe antes de la construcción genética de esta figura, sino que nace precisamente de ella, la metafísica se halla vinculada desde el primer momento a un determinado *material* fijo, con que se encuentra. Lo que la metafísica se propone desplegar ante nuestro espíritu no son determinaciones puramente ideales, sino las cualidades y las relaciones de lo "real". Por eso no puede tampoco, al igual que la física, *producir* su objeto, sino simplemente captarlo en su estructura real; no lo "describe" en el sentido en que el geómetra describe determinada figura, creándola mediante su descripción, sino que puede únicamente "transcribirlo", es decir, destacar y enfocar por separado algunos de sus rasgos característicos.

Es esta proyección completa sobre los "datos" de la experiencia interior y externa lo que infunde al concepto metafísico su relativa validez. El pensamiento metafísico no debe proponerse ser, desde ningún punto de vista, una "cavilación"; no es un pensamiento progresivo-deductivo como el de la geometría, donde de una definición originaria van deduciéndose progresivamente nuevas y nuevas conclusiones, sino un pensamiento retroactivo-inductivo, ya que partiendo de un hecho o de un conjunto de hechos dados, investiga las condiciones que los determinan, indaga las posibles "causas explicativas" que hay detrás de un conjunto de fenómenos.[49] Claro está que, en un principio, estas causas explicativas son puramente hipótesis, pero se convierten en certeza en la medida en que se logra captar con ellas la totalidad de los fenómenos conocidos y exponerlos con ayuda de ellas como una unidad determinada por leyes. Para Kant no cabe, ciertamente, la menor duda de que esta misión dista mucho de estar cumplida, hasta ahora, por la metafísica tal como se la concibe y se la trata: "la metafísica —dice— es, sin duda alguna, la más difícil de todas las ciencias humanas; *sin embargo, todavía* no se ha escrito ninguna".[50]

Y, en realidad, no podía escribirse mientras el andamiaje de

[49] Sobre todo esto véase especialmente la memoria presentada a la Academia de Ciencias, primera reflexión, §§ 1 y 3 (II, 176 ss.).

[50] II, 183.

que para ello disponía el pensamiento fuese simplemente aquel vulgar método deductivo-inductivo, usual en la filosofía de las escuelas. En efecto, el medio de que se sirve esencial y casi exclusivamente este método es el *silogismo*: el mundo se considera conocido y comprendido por el mero hecho de reducirlo a una cadena de conclusiones racionales. En este sentido había desarrollado Wolff, en libros considerados en aquel tiempo como clásicos, sus "ideas racionales" acerca de Dios, del universo y del alma, del derecho, del estado y de la sociedad, de los efectos de la naturaleza y de las concatenaciones de la vida del espíritu, en una palabra, acerca "de todas las cosas en general".

Kant supo apreciar el rigor y la sobriedad metódicos que imprimían su sello a estas obras, y todavía en pleno apogeo de su sistema crítico las defendía contra las objeciones de la filosofía ecléctica popular y a la moda. En el prólogo a la *Crítica de la razón pura* se ensalza a Wolff como el "autor del espíritu del pensamiento concienzudo, todavía no extinguido en Alemania", ya que mediante el establecimiento de principios basados en leyes, mediante la clara determinación de los conceptos y el cuidado con que evitó el dar saltos audaces en las conclusiones, intentó por vez primera llevar a la metafísica por el seguro derrotero de una ciencia.[51] Sin embargo, no encontraremos en toda la trayectoria filosófica de Kant el menor indicio de que su espíritu haya estado supeditado nunca al sistema wolffiano, al modo como sabemos que lo estuvieron, por ejemplo, Mendelssohn y Sulzer. Jamás llegó a fascinarle la artificiosa técnica de la argumentación silogística, y en un escrito especial se esforzó en poner de manifiesto, en 1762, la "falsa sutileza" de estos métodos.[52]

Pero más hondo que este punto de vista formal cala la objeción que Kant deriva ahora de su nueva concepción fundamental acerca de los problemas de la metafísica en general. El método de la silogística es un método "sintético", en el sentido concreto y definido que da a este término su *Ensayo sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*. Este método pasa de las premisas a las conclusiones, de los conceptos y las defini-

[51] III, 28 *s.*

[52] *La falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas* (II, 49 *ss.*).

ciones generales estampados al principio a las determinaciones de orden concreto.

Ahora bien, ¿corresponde semejante método a la senda del conocimiento que, según hemos visto, nos está prescrita para todo lo que sea investigación de lo *real?* Además, los *principios* en que se apoya todo método de conclusiones lógicas son el principio de identidad y el de contradicción: el primero, como Kant pone de relieve en un ensayo lógico de 1755, la *Nova dilucidatio,* es el principio supremo a que se ajustan todos los juicios afirmativos, el segundo el principio supremo a que se atienen todos los juicios negativos.[53] La operación lógica de concluir consiste, pura y simplemente, en demostrar *indirectamente,* intercalando una serie de eslabones discursivos, la identidad entre dos contenidos, *a* y *b,* siempre y cuando esta identidad no sobresalga directamente. Con arreglo a la idea central del racionalismo, tratábase de exponer por este camino, como un sistema de premisas y consecuencias, de un modo cada vez más preciso y más concreto, el sistema de las cosas y los acaecimientos.

No cabe duda de que, en esta concepción del problema de la filosofía, Wolff tiene como antecedente claro a Leibniz; lo que ocurre es que aquél borra, al desarrollar su sistema, la sutil frontera metodológica que en la doctrina de éste existía aún entre el "principio de contradicción" y el "principio de razón suficiente". El primero es, según Leibniz, el principio de las verdades "necesarias", el segundo el de las verdades "fortuitas"; el primero versa sobre las normas de la lógica y la matemática, mientras que el segundo se proyecta, en sentido específico, sobre las normas de la física.

Pero dentro del sistema wolffiano la uniformidad del sistema probatorio iba empujando más y más hacia la uniformidad de los principios mismos. Por eso vemos cómo impera aquí, por doquier, la tendencia a superar el apartamiento de los contenidos y los principios "materiales" de conocimiento reduciéndolos al principio lógico de la identidad e intentando "probarlos" a base de él. En este sentido había abordado Wolff, por ejemplo, una prueba del "principio del fundamento", que desembocó, ciertamente, en un

[53] *Principiorum primorum cognitionis Metaphysicae nova dilucidatio,* sec. I, propos. II (I, 393).

círculo vicioso. Si existiese algo no determinado por una razón —a esta conclusión llegaba Wolff—, tendría que ser necesariamente la nada la razón de algo, cosa que está en contradicción consigo misma. Y por este mismo camino, apoyándose en la mera vigencia del principio lógico supremo, habíase intentado deducir incluso la necesidad de una ordenación de los fenómenos dentro del espacio, pues lo que concebimos —se concluía— como algo distinto de nosotros debemos necesariamente concebirlo como algo que existe *fuera de nosotros* y que, por tanto, se halla también separado de nosotros *en el espacio.* Por donde el *praeter nos* se traducía aquí directamente en un *extra nos*, el concepto abstracto de la diversidad en la "separación" intuitiva concreta de los lugares dentro del espacio.

Es cierto que ya dentro de la filosofía imperante en las escuelas alemanas hubo quien señaló la falla de que adolecía esta concepción. Crusius, el más destacado de los adversarios de Wolff, hace mucho hincapié, en su crítica, en que el principio de contradicción, considerado como principio puramente formal, no puede suministrar por sí solo un conocimiento determinado y concreto, sino que para ello es absolutamente necesario que concurra una serie de "principios materiales" originarios e inderivables, pero ciertos.[54]

Fué Kant, sin embargo, quien dió el paso último y decisivo en esta dirección con un estudio que, según todas las apariencias, siguió directamente a la memoria presentada al concurso de la Academia de Ciencias: [55] el *Intento de introducir en la sabiduría del universo el concepto de las magnitudes negativas.* En las primeras páginas de este ensayo se formula incluso la nítida distinción entre la *contraposición lógica* y la *contraposición real.* La primera se da en todos aquellos casos en que dos predicados se comportan entre sí como A y no-A, en que, por tanto, la afir-

[54] Véase nuestra obra *Erkenntnisproblem*, 2ª ed., II, 527-534, 587 *ss.*; cf. las manifestaciones de Kant sobre Crusius, en la memoria presentada a la Academia de Ciencias, reflexión III, § 3 (II, 194 *ss.*).

[55] El lugar ocupado por este estudio aparece designado en las actas de la Facultad de Filosofía de Königsberg, asiento correspondiente al día 3 de junio de 1763, mientras que la memoria presentada a la Academia de Ciencias fué terminada a fines de 1762.

mación lógica de uno implica la negación lógica del otro. El resultado de esta antítesis es, por tanto, la nada pura: si intentamos concebir a una persona como culta y al mismo tiempo y en la misma relación como inculta o a un cuerpo como móvil e inmóvil al mismo tiempo, alumbraremos un pensamiento totalmente vacío e irrealizable. No acontece así, en cambio, en los casos de la contraposición real, en los que, para expresarnos en términos vulgares, no se trata de una antítesis de características y determinaciones conceptuales, sino de una antítesis de "fuerzas". La velocidad de que se halle dotado un cuerpo al desplazarse, siempre y cuando no se vea sometido a ningún obstáculo exterior, puede ser anulada por otra velocidad contraria, de la misma magnitud, pero proyectada en *dirección* inversa. Pero el resultado de esto no será, como en el caso anterior, una *contradicción* lógica, sino aquel estado físico muy característico y concreto que designamos con el nombre de "reposo" o de "equilibrio".

Si bajo la primera forma, en el intento de engarce discursivo de A y no-A, el resultado era un *contrasentido,* en este segundo caso es una *determinación de magnitudes,* fija y absolutamente clara, pues no cabe duda de que la magnitud "cero" es una magnitud tan determinada como otra cualquiera que se exprese por medio de una cantidad positiva o negativa.

Por tanto, el modo como distintas causas reales se determinan mutuamente y se enlazan para formar una unidad de resultados —relación que podríamos ilustrar mejor que nada mediante el paralelogramo de los movimientos o de las fuerzas— no coincide en modo alguno con la relación que se establece entre simples predicados y juicios lógicos. El "fundamento real" constituye una relación sustantiva, cualitativamente peculiar, no susceptible de ser agotada, sino ni siquiera de ser expresada por medio de la relación entre el fundamento lógico y la consecuencia, entre el *antecedens* y el *consequens.* Es así como se diferencia definitivamente el método de la metafísica del de la silogística, pues la misión de aquélla, tal como Kant la traza, consiste en ser la doctrina de los "fundamentos reales". El análisis del acaecer complejo lleva a la metafísica, lo mismo que a la ciencia de la naturaleza, a determinadas relaciones fundamentales sencillísimas, las más simples de todas, las cuales, sin embargo, sólo pueden ser con-

cebidas en su pura realidad efectiva, sin que se las pueda comprender ya partiendo de meros conceptos.

Esto que decimos se refiere, en primer término, a la relación misma de causalidad, que, aun hallándose para nosotros sustraída a toda duda, no es ya susceptible de prueba por la vía lógica; más aún, para cuya determinación no brinda el sistema formal de conceptos de la lógica asidero ni recurso discursivo alguno. Podemos, indudablemente, darnos cuenta de cómo una consecuencia se deriva de su fundamento conceptual, de cómo una conclusión emana de una premisa por virtud de la regla de la identidad, pues para ello basta con que analicemos los dos conceptos que aquí aparecen relacionados entre sí para descubrir en ellos la misma característica. Problema completamente distinto de éste es el de saber cómo se deriva algo de *otra cosa distinta,* pero no conforme a la regla de la identidad: Kant confiesa que ninguno de los "concienzudos filósofos" había logrado poner en claro hasta entonces este problema. Las palabras "causa" y "efecto", "fuerza" y "acto" no resuelven nada: no hacen más que reiterar el problema que llevan implícito. Todas ellas expresan que, por el mero hecho de *existir* algo, *tiene necesariamente que existir algo distinto* de eso, pero no que, como correspondería al razonamiento lógico, por el hecho de *pensarse* algo se tiene que pensar necesariamente otra cosa, en el fondo *idéntica* a aquello.[56]

Es así como se destaca en la trayectoria del sistema kantiano el primer marcado *dualismo.* El punto de vista según el cual la lógica, bajo su forma tradicional de silogística, podía bastar para "reflejar" el sistema de la realidad, se viene a tierra una vez por todas, pues tanto ella como su principio supremo, el principio de contradicción, no bastan siquiera para definir en lo que tiene de peculiar la relación real más simple de todas, o sea la relación de causa a efecto. ¿Pero acaso ha de renunciar por ello el pensamiento a comprender la contextura y la estructura del ser y hemos de dejarnos llevar de un "empirismo" que se contenta con empalmar unas impresiones a otras, unos hechos concretos a otros? No podía ser éste, indudablemente, el modo de pensar de Kant, ni lo fué de seguro en ninguna de las épocas de la trayectoria de su pensamiento.

[56] Véase especialmente II, 240 *ss.*

La renuncia a la silogística y su método, calcado sobre la argumentación sintética de la geometría, no entraña para Kant, en modo alguno, la renuncia a una fundamentación "racional" de la filosofía, pues el análisis de la experiencia misma, que considera en lo sucesivo como misión esencial de toda metafísica, sigue siendo para él, en absoluto, la obra de la *razón*.

Así, pues, si resumimos lo que, según la concepción general de esta época, puede lograr la razón con respecto a la realidad, llegamos a un doble criterio. Es cometido de la razón, de una parte, analizar los datos de la experiencia hasta descubrir las últimas relaciones fundamentales simples sobre que descansan, relaciones que, en rigor, una vez descubiertas, tiene que limitarse a expresar tal y como son, sin poder seguirlas derivando. Pero la razón puede, de otra parte —y es ésta una misión y una prerrogativa decisiva que es necesario asignarle—, fundamentar y demostrar por sí misma la necesidad de una existencia absoluta, pues de las posibilidades ideales puras que forman sus dominios peculiares se desprenden, como ha demostrado *La única prueba posible*, la existencia y la determinación de esa realidad universal y suprema que designamos con el nombre de Dios.

Claro está que si colocamos una junta a otra estas dos funciones, descubrimos que pertenecen a dos direcciones completamente distintas del mundo del pensamiento. Kant incurre en un peculiar dualismo cuando, de una parte, en lo que se refiere a la determinación de la realidad por la razón, funda ésta siempre sobre los datos de la experiencia, para asignarle por otra parte la virtud de revelar ante nosotros con certeza incondicional un ser infinito que trasciende, como tal, del campo de toda experiencia. Aún no se han deslindado, clara y nítidamente, los campos entre el analítico de la "experiencia interior", que intenta forjarse siguiendo el ejemplo del método newtoniano, y el filósofo especulativo, que se aferra, siquiera sea bajo una forma modificada, a lo que es el nervio de toda metafísica racional, a la prueba ontológica de Dios. Esta antítesis encierra en su seno el germen y la condición de la trayectoria filosófica ulterior de Kant: una vez comprendida claramente, postulaba por necesidad una determinada decisión, que por fuerza tenía que seguir apartando a Kant, más y más, de los sistemas de la filosofía tradicional.

3. La crítica de la metafísica dogmática. Los "Sueños de un visionario".

Con sus obras del año 1763 echó Kant los cimientos de su fama en los círculos literarios y filosóficos de toda Alemania. *La única prueba posible para demostrar la existencia de Dios* fué enjuiciada en las *Cartas literarias* de Mendelssohn, quien si bien no supo hacer completa justicia a lo que había de original en el pensamiento y en la argumentación de aquella obra, reconocía sin ninguna envidia y sin ninguna reserva la personalidad del "pensador" Kant, aun allí donde no estaba en condiciones de poder seguirlo. Kant dijo más tarde que esta nota bibliográfica de Mendelssohn le había abierto por vez primera las puertas de la popularidad.

Esto, unido al juicio tan laudatorio que la Academia de Ciencias de Berlín emitió acerca de su *Ensayo sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, y al hecho de que este estudio viese la luz junto a la memoria de Mendelssohn, coronada con el premio, en las publicaciones de la Academia, hizo que la fama de Kant trascendiese también hasta más allá de las fronteras de Alemania. A partir de ahora, aunque su posición frente a la filosofía de su tiempo distaba mucho de hallarse nítidamente determinada y deslindada de modo que fuese asequible al juicio general, se le cuenta, dentro de la valoración literaria, entre los espíritus que figuraban a la cabeza de su país. Hombres como Lambert, que se contaba sin ningún género de duda entre las cabezas más originales de la época y a quien el propio Kant considera como "el primer genio de Alemania" en materia de metafísica, entablan correspondencia científica con él y someten al juicio del joven pensador sus proyectos filosóficos. Empieza a verse en Kant, de un modo general, el futuro creador de un nuevo "sistema", a cuya elaboración le incita ya Mendelssohn en 1763, en aquella nota bibliográfica de las *Cartas literarias*, dieciocho años antes de que viese la luz la *Crítica de la razón pura*.

Sin embargo, la siguiente fase en que la trayectoria de Kant como pensador y escritor entró después de las obras del año 1763 defraudó del modo más notable aquellas esperanzas cifradas en él por el mundo y por sus amigos. Cuando la gente esperaba y

exigía de él el proyecto de una nueva, más concienzuda y más sólida metafísica, un estudio analítico abstracto de sus premisas y un sereno examen teórico de sus resultados generales, nuestro filósofo sacaba de las prensas una obra que ya por su forma literaria y su ropaje estilístico echaba por tierra todas las tradiciones de la literatura filosófico-científica.

Sueños de un visionario, interpretados mediante los sueños de la metafísica: tal es el título de esta obra, que vió la luz en Königsberg, sin nombre de autor, en el año 1766. ¿Eran realmente aquellas páginas obra del erudito profesor Kant, del autor de la memoria premiada por la Academia de Ciencias de Berlín? Había muchas razones para ponerlo en duda, y no era la de menos el tono tan singular y tan extraño en que aparecía concebida la obra. Esta no versa, en efecto, sobre la contrastación teórica de la metafísica y de sus principios, sino que campea en ella un humorismo soberano que se entretiene en jugar altaneramente con todos sus conceptos y clasificaciones, con sus distinciones y definiciones, con sus categorías y sus argumentaciones lógicas. Y, sin embargo, a pesar de este tono satírico, vibra a lo largo de toda la obra un rasgo de seriedad que se trasluce claramente a través de sus burlas y de sus ironías. No en vano se trata de dudas y reparos que afectan a los más altos problemas espirituales y religiosos de la humanidad, de problemas como el de la inmortalidad y el de la perduración personal, a los que Kant concedió siempre, en todas las épocas de su pensamiento y cualesquiera que fuesen sus respuestas teóricas, un interés *moral* decisivo.

"Se dirá —leemos en uno de los pasajes de esta misma obra— que empleamos un lenguaje muy severo para un problema tan superficial como el que estamos tratando, el cual podría llamarse más bien un entretenimiento que una investigación seria, y no dejarán de tener razón quienes piensen así. Sin embargo, aunque no haya por qué hacer grandes preparativos con motivo de una pequeñez, sí pueden hacerse a propósito de algo relacionado con ella... Yo no creo que ninguna propensión o una inclinación cualquiera deslizada antes del examen crítico despoje a mi ánimo de su capacidad de orientación hacia los diversos fundamentos en pro o en contra, con excepción de uno solo. La balanza del intelecto no es del todo imparcial, y uno de sus dos brazos, el que

ostenta la inscripción *esperanza del porvenir*, tiene una ventaja de orden mecánico... Es ésta la única exactitud que yo no podré, probablemente, suprimir y que, en realidad, no quiero tampoco suprimir." [57]

¿Cuál era, en rigor, en esta mezcla paradójica de humorismo y seriedad, el factor verdaderamente decisivo? ¿Cuál era la verdadera faz del autor y cuál la máscara con que se cubría? ¿Era esta obra simplemente el aborto momentáneo de un capricho del autor o se escondía detrás de esta sátira del pensamiento algo así como una tragedia de la metafísica?

Ninguno de los amigos y críticos de Kant fué capaz de contestar con certeza a estas preguntas. Los enjuiciadores mejor intencionados, por ejemplo Mendelssohn, no se recataron para expresar su extrañeza acerca de una obra tan equívoca. La réplica de Kant a esta acogida dispensada a su obra tiene casi, por el momento, todos los caracteres de un enigma. "La extrañeza que usted expresa acerca del tono de esta obrilla —escribe a Mendelssohn— es para mí una prueba de la buena idea que se ha formado acerca de mi carácter y de mi sinceridad, y hasta considero como algo positivo y agradable el disgusto que le produce el verlos manifestados aquí de un modo equívoco. En realidad, no habrá de tener usted nunca razones para cambiar de opinión acerca de mí, pues por muchos errores que pueda cometer, ya que ni la decisión más firme está nunca completamente a salvo de incurrir en ellos, la versatilidad y la pura apariencia son cosas en las que creo que ya no he de caer después de haber pasado la mayor parte de mi vida aprendiendo a despreciar y a privarme de lo que suele corromper el carácter, y porque la pérdida de la propia estimación, nacida en la conciencia de inspirarse siempre en intenciones rectas, sería el mayor de los males que pudiera acaecerme, aunque estoy seguro de que nunca me acaecerá. Y aunque es cierto que pienso con la más clara de las convicciones y con gran satisfacción muchas cosas que jamás tendré el valor de decir, no diré nunca nada que no piense." [58]

Si intentamos abordar de cerca el problema de pensamiento y de vida que innegablemente alienta detrás de esta obra de Kant,

[57] *Sueños de un visionario,* Parte I, cap. IV (II, 365).
[58] Carta a Mendelssohn, 8 de abril de 1766 (IX, 55).

no encontraremos, ciertamente, gran asidero en la historia externa de la creación de los *Sueños de un visionario.* El propio Kant hubo de exponer detalladamente, en una conocida carta a Charlotte von Knobloch, cómo empezó dirigiendo su atención hacia las historias maravillosas que corrían acerca del "visionario" Swedenborg y qué fué lo que le movió a estudiar a fondo su obra fundamental, los *Arcana coelestia.* No es necesario que transcribamos aquí el contenido de esta carta; basta con que nos remitamos a ella.[59]

Pero ¿quién puede creer en serio que, por el mero hecho de haber adquirido, tras grandes esfuerzos y sacrificios de dinero, los ocho volúmenes en cuarto de la obra de Swedenborg, Kant se decidiese a analizar literariamente el contenido de este libro? No es posible interpretar al pie de la letra, en este sentido, las palabras humorísticas en que nos habla de sus propósitos al escribir los *Sueños de un visionario.* "El autor —leemos aquí— confiesa con cierta humillación que fué lo bastante ingenuo para seguir el rastro a la verdad de algunos relatos del género de los que hemos mencionado. Y se dió cuenta... como suele ocurrir de que donde no hay nada que buscar... no se encuentra nada. Probablemente sea esto, por sí solo, causa suficiente para escribir un libro; pero a esto se añadía algo que ha arrancado ya no pocos libros a los autores modestos: las instancias turbulentas de una serie de amigos conocidos y desconocidos."

Todo esto difícilmente habría impulsado a un hombre como Kant, que no se dejaba tentar tan fácilmente por la "comezón del autor",[60] a ocuparse tan a fondo del "archifantástico" Swedenborg, "el peor de todos los ilusos", si no hubiese encontrado en él algo que guardara una conexión indirecta, sorprendente para él mismo, con el problema filosófico fundamental y decisivo con el que entre tanto le había hecho enfrentarse su propia trayectoria interior. Swedenborg es, para Kant, la caricatura de toda la metafísica de lo suprasensible: pero esta tergiversación y esta exageración de todos sus rasgos fundamentales son precisamente lo que hace de su obra un espejo muy adecuado para que la metafísica se mire en él. Ya que no se reconoció en el análisis sereno y

[59] Carta a Charlotte von Knobloch (1763) (IX, 34).
[60] Cf. su carta a Markus Herz del año 1773 (IX, 114).

objetivo de la memoria premiada por la Academia, que se reconozca ahora en esta caricatura.

Y, en realidad, ¿qué distingue las fantásticas elucubraciones de los visionarios de los "constructores de castillos en el aire formados por diversos mundos de pensamiento" que suelen dar a sus creaciones el nombre de sistemas de filosofía? ¿Cuál es la línea fronteriza que separa las quimeras de un visionario de aquel orden y las cosas que Wolff "construye con muy pocos materiales tomados de la experiencia y muchos conceptos en el aire" o que Crusius monta como sobre la nada por medio de la fuerza mágica de unas cuantas máximas sobre lo concebible y lo inconcebible? [61] Si el filósofo se remite aquí a la "experiencia", tampoco al visionario —aun prescindiendo de que la comprobación de esta pretensión tropezará no pocas veces con dudosas lagunas de razonamiento— le faltarán éstas o las otras instancias empíricas, ciertos datos y "hechos" suprasensibles bien garantizados.

¿O acaso ha de considerarse como lo decisivo, aquí, la *forma* del sistema, la "conexión racional" de conceptos y principios? Precisamente el estudio a fondo de los *Arcana coelestia* había demostrado una vez más a Kant hasta qué punto esta sistemática podía llegar a convertirse en una urdimbre de absurdos y contradicciones manifiestos.

Del mismo modo que, según el resultado de las obras del año 1763, no basta toda la silogística para hacernos ver un solo fundamento real, tenemos de otro lado que la ausencia de verdaderos fundamentos reales no impide tampoco que el pensamiento revista la forma de un esquema aparentemente convincente y completo de cadenas discursivas. Por tanto, en este sentido los "soñadores de la razón" no salen mejor parados que los "soñadores de la sensación", pues por muy artística que sea la arquitectura de la construcción no podrá nunca suplir la carencia de "instrumentos arquitectónicos". De aquí que tampoco para el sistemático filosófico exista más criterio de contrastación de la "realidad" de sus

[61] *Sueños de un visionario*, cap. III (II, 357); la clave para interpretar esta frase: "las máximas de Crusius sobre le concebible y lo inconcebible", se encuentra en un pasaje de la memoria presentada a la Academia de Ciencias (II, 196 *s*.).

conclusiones que el examen más minucioso y paciente de los "datos" que tiene a su disposición en cada caso concreto.

Ahora bien, ¿qué forma cobra la metafísica tradicional, si le aplicamos esta pauta? Tropezaremos por todas partes con problemas que resultarán ser, no ya incomprendidos, sino en realidad y bien mirada la cosa incomprensibles, ya que la misma forma en que el problema se plantea entraña un concepto equívoco o un supuesto deslizado por debajo de cuerda.[62] Se habla de la "presencia" del alma en el cuerpo, se investiga el modo como lo "espiritual" puede influir en lo "material" o esto sobre aquello, pero sin darse cuenta de que la idea que en este punto nos formamos de lo espiritual no procede tanto de un análisis científico exacto como de la rutina y del prejuicio.

Y este engaño en que incurrimos ante nosotros mismos es harto burdo, pero es también, por otra parte, bastante comprensible, "pues de aquellas cosas de que sabemos mucho prematuramente, de niños, podemos estar seguros de que más tarde y en la vejez no sabremos nada, y el hombre más concienzudo acaba convirtiéndose, a lo sumo, en el sofista de sus quimeras juveniles".

Sin embargo, ya al final de su ensayo sobre las "magnitudes negativas" había confesado Kant, irónicamente, aquel "flaco de su razón" consistente en "comprender, por lo general, menos que nadie, lo que todo el mundo parecía comprender sin dificultad". Este flaco hacía que toda la metafísica contemporánea, "con su maldita fecundidad", fuese convirtiéndose para él, cuando más ahondaba en ella, en un verdadero arcano. Reducíase para él a una trama de opiniones susceptibles de ser aprendidas históricamente, lo mismo que lo que Swedenborg exponía acerca del mun-

[62] Cf. carta de Kant a Mendelssohn (8 de abril de 1766): "Mi intento de establecer una analogía entre la verdadera influencia moral de las naturalezas espirituales y la gravitación general no es, en rigor, una opinión seria, sino un ejemplo de cuán lejos se puede ir, sin toparse con obstáculo alguno en el camino de la fantasía filosófica, allí donde se carece de datos y cuán necesario es, ante un problema semejante, llegar a establecer lo que se necesita para la solución del problema y si no faltan, en realidad, los datos indispensables... Es importante determinar aquí si no existen realmente límites no establecidos por las fronteras de nuestra razón, no, sino la experiencia en que se contienen los datos para ella" (IX, 55).

do de los espíritus, pero que no era posible comprender desde sus primeros fundamentos ni asimilarse en una verdadera convicción.

Sólo se abría ante él, por tanto, una salida: la confesión sincera y derecha de la ignorancia. De este modo, queda descartado para él, como materia o contenido de especulación teórica, todo el problema del mundo de los espíritus y, por tanto, cuantos versen sobre objetos situados más allá de toda experiencia. Lo que en este punto puede aportar la filosofía parece ciertamente muy poco, desde el punto de vista material; pero este poco es decisivo en un sentido metodológico en cuanto a toda la actitud del saber y de la vida, pues convierte el escepticismo forzado en un escepticismo voluntario y querido. "Después de recorrer su ciclo, la ciencia llega naturalmente al punto de una modesta desconfianza, en que dice, descontenta acerca de sí misma: ¡cuántas cosas hay en el mundo que yo no comprendo! Pero la razón madura a través de la experiencia y convertida así en sabiduría habla por boca de Sócrates con el alma jubilosa en medio de las mercancías de una feria: ¡cuántas cosas hay en el mundo que yo no necesito! Y así, acaban confluyendo y fundiéndose en una dos aspiraciones de carácter tan dispar, que empezaron marchando en direcciones tan distintas, ya que la primera nacía de la vanidad y el descontento y la segunda de la satisfacción y la mesura. En efecto, para poder optar racionalmente, lo primero es conocer lo superfluo y hasta lo imposible; hasta que la ciencia llega, por último, a determinar los límites que le traza la naturaleza de la razón humana; y todos los proyectos carentes de base, que de por sí podrán no ser tal vez absurdos, pero que se hallan fuera de la órbita del hombre, van a refugiarse en el limbo de la vanidad. Y entonces hasta la metafísica se convence de que hoy se halla todavía tan distante y que es lo que menos podría sospecharse de ella: la acompañante de la sabiduría." [63]

Las afirmaciones que acabamos de transcribir encierran un doble interés para la trayectoria de Kant, vista en su conjunto. De una parte, nos lo revelan todavía íntimamente identificado con las tendencias intrínsecas fundamentales de la Ilustración, mientras que, por otra parte, demuestran que este contenido ha cobra-

[63] II, 385 *s.*

do en su espíritu una nueva forma, por haber obtenido un nuevo *fundamento*. Si la filosofía de la Ilustración procede simplistamente en la repudiación de lo suprasensible, en la tendencia a circunscribir la acción de la razón a lo empíricamente aprensible y al "más acá", en Kant este mismo resultado es producto de un proceso discursivo que ha recorrido todas las tapas de la reflexión crítica. Kant no sólo se coloca por prudencia o por comodidad en el terreno de la "experiencia", sino que se sitúa en él con plena conciencia de lo que hace.

De este modo la metafísica sigue siendo, para él, una ciencia; pero ya no una ciencia de las cosas de un mundo suprasensible, sino la ciencia de los límites de la razón humana.[64] Hace que el hombre vuelva a su órbita peculiar, a la adecuada a él, por ser la única que necesita para su destino moral, para su conducta. Vemos cómo adquiere aquí su justificación teórica a través de Kant toda la tónica moral de la Ilustración, tal como vive en los espíritus más puros y más grandes de este movimiento filosófico. "No; vendrá, habrá de venir indudablemente el tiempo de la perfección —exclama Lessing, al final de la *Educación del género humano*—, en que el hombre, cuanto más convencida se sienta su inteligencia de un porvenir cada vez mejor, no necesitará tomar a préstamo de este futuro, por decirlo así, los móviles para sus actos; en que obrará el bien sencillamente por ser el bien y no porque lleve consigo caprichosas recompensas materiales, cuya finalidad no será otra que la de hacer que su vagarosa mirada se sienta más fuerte y se fije en las recompensas morales, mucho mejores."

Dejándose llevar de la misma concepción ética fundamental y de la misma emoción intelectual, había pronunciado Kant su fallo en pro y en contra de la metafísica como unos quince años antes de que viese la luz la *Educación del género humano*. "¿Cómo? ¿Acaso es bueno que el hombre sea virtuoso solamente porque exista otro mundo? ¿No deberán recompensarse más bien los actos del hombre, en su día, simplemente porque fueron de por sí buenos y virtuosos?"[65] Quien para encontrar un fundamento a la moral necesita todavía mirar a la metafísica, es que no conoce aún, de por sí, aquella autarquía pura, aquella propia sa-

[64] II, 384.
[65] II, 389.

tisfacción de sus necesidades que constituye su auténtico contenido. En este sentido, el sentido de la inmanencia ética, terminan los *Sueños de un visionario* remitiéndose a las palabras del "honrado Cándido": "cuidémonos nosotros mismos de nuestra dicha, vayamos al huerto y trabajemos".

Y así, al llegar aquí, el nuevo ideal de doctrina se trueca directamente en un nuevo ideal de vida. Existe un conocido relato de Herder por delante del cual no puede pasar de largo ninguna biografía de Kant, que constituye un testimonio clásico y decisivo acerca del modo como ambos ideales se proyectaban por aquel entonces en la propia actitud espiritual de Kant vista en su conjunto y en los efectos en que se traducía sobre los demás. He aquí las palabras de Herder:

"He tenido la dicha de conocer a un filósofo, que fué mi maestro. Este hombre tenía en sus años más florecientes toda la ágil alegría de un muchacho, la cual, según creo, sigue acompañándole hasta en los años de la ancianidad. Su frente, hecha para pensar, era la sede de un gozo y una alegría indestructibles, los discursos más pletóricos de pensamientos fluían de sus labios, la broma, el humorismo y el ingenio estaban en todo momento a su disposición, y sus lecciones, además de enseñar, cautivaban y entretenían. Con el mismo espíritu con que examinaba las doctrinas de Leibniz, Wolff, Baumgarten y Hume y las leyes naturales de Kepler, Newton y los físicos, analizaba los escritos de Rousseau publicados por aquel entonces, su *Emilio* y su *Eloísa,* al igual que cualquier descubrimiento natural deque pudiera tener noticia, para retornar siempre, una y otra vez, al libre conocimiento de la naturaleza y al valor moral del hombre. La historia del hombre, de los pueblos y de la naturaleza, la ciencia natural, la matemática y la experiencia: tales eran las fuentes con que este filósofo animaba sus lecciones y su trato: nada digno de ser conocido era indiferente para él; ninguna cábala, ninguna secta, ninguna ventaja personal, ninguna veleidad de fama ejerció jamás sobre él algún encanto comparable al del deseo de extender e iluminar la verdad. Animaba a sus discípulos y los coaccionaba gratamente a pensar por cuenta propia; el despotismo repugnaba a su modo de ser. Este hombre, cuyo nombre menciono con el mayor respeto y con la

más grande gratitud, es Immanuel Kant; su imagen se alza agradablemente ante mí." [66]

Y en el *Diario de viaje* vemos también cómo Herder, volviendo la vista a los métodos secos, abstractos y fragmentarios de la enseñanza recibida por él en su infancia y en su primera juventud, les contrapone aquella "enseñanza viva" y aquella "filosofía humana" pura que recibiera de Kant. Ensalza continuamente la libertad y la alegría del alma como el rasgo más saliente del carácter de Kant, pero sin que ni él mismo parezca darse plena cuenta de que este equilibrio armónico no era, en Kant, un don directo de la naturaleza y del destino, sino el fruto de duras luchas intelectuales.

Es cierto que estas luchas parecen haber terminado, por el momento, al llegar la época de los *Sueños de un visionario.* Kant ha conquistado ya, así en sentido teórico como en sentido ético, lo mismo en el conocimiento que en la conducta, la orientación hacia el puro "más acá". Cree pisar ya terreno firme "en el estado del hombre" y hallarse a salvo de toda engañosa tentación que pueda llevarlo hasta más allá de esta actitud.[67] Y esta tendencia se manifiesta tan decididamente en él que se comunica de un modo directo a todo el que por estos días entra en un contacto más o menos estrecho con nuestro filósofo. "Ha dado ya luz a muchos ojos: *sencillez en el pensar y naturalidad en la vida*", dice una poesía compuesta en 1770 por el joven Reinhart Michael Lenz, "en nombre de todos los curlandeses y lituanos que estudian en Königsberg" y entregada al profesor Kant al tomar posesión de su nuevo cargo.[68]

En el Kant de esta época realízase el ideal de una vida a la par activa y contemplativa, encerrada dentro del círculo de los deberes cotidianos inmediatos y, al mismo tiempo, abierta a las sugestiones y perspectivas más generales del espíritu, sin perder de vista por ello, en ningún momento, los límites de la razón hu-

[66] Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität,* carta 79.

[67] Véase Fragmentos de los Escritos póstumos (*Werke,* ed. Hartenstein, VIII, p. 625).

[68] Esta poesía aparece reproducida, por ejemplo, en la colección *Stürmer und Dränger,* ed. por A. Sauer, t. II, pp. 215 *s.* (*Kürschners Deutsche Nat.-Lit.,* t. 80).

mana. El propio Kant traza la imagen de esta clase de vida en una carta dirigida a Herder estando éste en Riga, en 1768: "Ante el temprano desarrollo de su talento, veo venir con gran alegría el momento en que el fecundo espíritu, no empujado ya tanto por los ardorosos impulsos del sentimiento juvenil, adquiere aquella serenidad dulce, pero sensible, que viene a ser como la vida contemplativa del filósofo: precisamente lo contrario de aquello con que sueñan los místicos. Lo que de usted conozco me hace esperar con certeza la llegada de esta época de su genio: el estado de espíritu más fecundo para quien lo posee y para el mundo y cuyo lugar más bajo ocupa Montaigne y el más alto, a mi modo de ver, Hume." [69]

En todas las influencias espirituales experimentadas por Kant en esta época se destaca decisivamente la cooperación de este "estado de espíritu"; o, dicho en términos más exactos, es éste el estado de espíritu con el que contempla la literatura filosófica y a base del cual toma posición ante ella. A primera vista parece mediar una antítesis irreductible entre Kant y Montaigne, es decir, entre el "crítico" y el "escéptico", entre el pensador más rigurosamente sistemático y el más reacio a todo sistema. Y, sin embargo, en la fase espiritual en que nos encontramos, existía entre ellos un nexo de unión que tiene sus raíces en su posición común ante la erudición. Montaigne no se cansaba de advertir que nuestra capacidad de captación se debilitaba si la obligábamos a abarcar demasiado, y que si bien podíamos llegar a ser cultos gracias al saber ajeno sólo llegaríamos a ser sabios por medio del saber propio; pues bien, los *Sueños de un visionario* de Kant hállanse también informados en un todo por la conciencia de que la verdadera sabiduría es la secuela de la sencillez y de que, puesto que en ella es el corazón el que guía e ilumina al entendimiento, hace que sean superfluos, por lo general, todo el aparato de la erudición y todos los ruidosos sistemas doctrinales".[70] Y así como Montaigne convirtió el *Que sçais je?* en divisa de su filosofía de la vida, Kant "sólo ve en las cháchara metodológicas de las grandes escuelas, frecuentemente, un acuerdo por medio del cual se recurre a distintas combinaciones de palabras para esquivar un

[69] Véase t. IX, pp. 60 s.

[70] II, pp. 389 s.

problema de difícil solución, ya que en las academias no se suela dar oídas al *No sé*, tan cómodo y no pocas veces tan racional".[71]

Montaigne fué uno de los primeros pensadores modernos que proclamaron la necesidad de que la moral se desligase de todo vínculo religioso, que postuló una moral no impuesta por preceptos legales o religiosos, de una moral que brotase "de sus propias raíces, de las simientes de la razón general"; pues bien, también Kant se pregunta involuntariamente si acaso el corazón del hombre no encerrará preceptos directamente morales y si, para que el hombre se mueva aquí con arreglo a su destino, no deberá ser equiparado a lo que serán las máquinas en el otro mundo.[72] Pero añade que los verdaderos y esenciales fines del hombre no pueden concebirse como dependientes de tales medios, los cuales no podrían hallarse jamás a disposición de todos los hombres, y con ello nos lleva, al mismo tiempo, a otra órbita de pensamientos y de vida: nos traslada directamente a un terreno en que percibimos la tónica fundamental de la *Profesión de fe del vicario saboyano.*

No necesitaríamos la conocida anécdota que nos cuenta cómo en 1762, cautivado por la lectura del *Emilio,* cuando esta obra acababa de aparecer, rompió por vez primera su régimen habitual de vida y, con gran asombro de sus convecinos, renunció a su paseo vespertino, para comprender lo que para Kant significó desde el primer momento la obra de Rousseau. Donde tal vez se manifiesta con mayor claridad lo que históricamente encerraba de nuevo la doctrina de Rousseau es en el hecho de que, de momento, resultaran insuficientes para juzgarla todas las pautas fijas de que disponía aquella época. El efecto ejercido por este autor sobre los diversos espíritus era completamente distinto y hasta opuesto, según las características especiales de cada uno de ellos.

En cuanto a la verdadera filosofía de la Ilustración, hay que reconocer que Rousseau fué siempre para ella, en el fondo, a pesar de los muchos hilos que los unían, una magnitud inconmensurable. Aunque la Ilustración alemana no se dejase llevar sin más, en este punto, del tono de Voltaire, y aunque el sereno y mesurado Mendelssohn aspirase a un juicio ponderado y justo, es indudable que tampoco éste supo comprender la verdadera ori-

[71] II, p. 333.

[72] II, p. 389; cf. Montaigne, *Essays,* III, 12.

ginalidad histórica de Rousseau. La nota bibliográfica de *La Nueva Eloísa*, publicada por Mendelssohn en las *Cartas literarias* y en la que considera a Rousseau muy por debajo de Richardson en lo tocante al "conocimiento del corazón humano", es característica del gusto literario medio imperante por aquellos días en Alemania. Hamann fué el único que en sus *Ocurrencias quiméricas* se enfrentó con él, oponiéndole toda la fuerza de su temperamento y de su amargo humorismo.

Fué la generación siguiente, la generación de los jóvenes "genios", la que empezó a dar pruebas de comprensión del artista que había en Rousseau. Esta generación se dejó captar ya de buena gana por el vigor de la sensibilidad y del lenguaje rousseaunianos, creyendo escuchar en cada una de sus palabras la voz misma de la vida y de la "naturaleza". En este culto sentimental que ahora se despertó por Rousseau desaparecieron todas aquellas distinciones marcadas, todos aquellos problemas dialéctico-conceptuales que no son menos esenciales para comprender el conjunto de la personalidad y la misión histórica de este autor.

Frente a estas dos concepciones y apreciaciones típicas de Rousseau adopta Kant un punto de vista absolutamente original en su juicio sobre lo que aquél era y significaba. Mientras que la Ilustración, defendiendo contra Rousseau el derecho de una cultura intelectiva anquilosada y ya caduca, lo contemplaba en cierto modo con los ojos del anciano y los "genios" lo veían, por el contrario, con la mirada propia de la juventud, Kant —a quien tampoco en este punto podemos comparar sino a Lessing—[73] se sitúa frente a él, desde el primer momento, con la sensibilidad y al mismo tiempo con el juicio maduro del *hombre en su plenitud*. También en él, que en los años en que conoce a Rousseau se halla en el apogeo de su carrera como escritor —las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*,[74] que ven la luz en 1764, son la obra que mejor revela, a la par de los *Sueños de un visionario*, todo lo que Kant podía hacer como *estilista*—, palpita

[73] Véase la nota bibliográfica de Lessing sobre la memoria de Rousseau premiada en Dijon, en *Das Neueste aus dem Reiche des Witzes*, abril, 1751 (Lachmann-Munker, IV, p. 388).

[74] Véase II, pp. 243 *ss*.

el más vivo sentimiento e interés por el nuevo estilo personal que Rousseau trae a la literatura filosófica.

Pero no se deja llevar de este encanto. "Necesito —se ordena a sí mismo— leer y releer a Rousseau hasta que no me cautive ya la belleza de la expresión y pueda analizarlo todo con la razón solamente." Claro está que el encanto estético de las obras de Rousseau no es lo único que entorpece aquí el análisis frío y sereno de su contenido, pues detrás de él se halla el encanto, no menos peligroso, de su dialéctica. "La primera impresión que saca de las obras de J. J. Rousseau un lector que no acuda a ellas solamente por distracción y pasatiempo, es la de que se dan en él una extraordinaria agudeza de espíritu, el noble brío del genio y un alma sensible en un grado tan alto como quizá no se hayan dado juntos en ningún otro escritor de ninguna época ni de ningún pueblo. La impresión siguiente es la de estupor ante las ideas tan extrañas y tan absurdas, tan contrapuestas a todo lo usual que este autor sostiene y que llega uno a presumir que sólo expone para poder demostrar su talento extraordinario y la fuerza mágica de su elocuencia y para parecer como un hombre original que, con sus novedades cautivadoras y desconcertantes, se destaca por sobre todos sus rivales en el campo del ingenio."

Sin embargo, Kant no se detiene en ninguna de estas dos primeras impresiones y ahonda en su esfuerzo por descubrir detrás del "mago" Rousseau al filósofo Rousseau. Lo que hay de paradójico en las expresiones y en el modo de ser de este hombre no le fascina ni le mueve a engaño; está absolutamente convencido de que este extraño autor que se sale de todos los convencionalismos y de todos los patrones tiene que tener necesariamente su propia *ley* interior, que él aspira a descubrir. Y es así como llega a formarse una concepción completamente nueva y peculiar acerca de Rousseau.

Si había algo acerca de lo cual estuviesen de acuerdo las gentes de la época en su juicio sobre Rousseau, era en que todos veían en él al campeón en la lucha contra la tiranía de la "regla". Como tal, era combatido por unos con razones tomadas de la "razón" popular y de la moral burguesa y entusiastamente aclamado por otros como un libertador. El retorno a la "naturaleza" considerábase como el retorno a la libertad de la vida interior de la

persona, a la destrucción de todos los vínculos para hacer triunfar el sentimiento y el afecto subjetivos. Pero para Kant, educado en Newton, el concepto de la naturaleza tiene, desde el primer momento, otra resonancia: es la expresión de la más alta objetividad, la expresión del orden y la ley mismos. Y en este mismo sentido interpreta él la tendencia fundamental a que responde el pensamiento rousseauniano. Así como Newton descubrió la regla objetiva del curso de los astros, Rousseau investigó y estableció, según Kant, la norma moral objetiva de las inclinaciones y los actos humanos.

"Newton —tales son las palabras de Kant— vió por vez primera el orden y la regularidad combinados con la mayor sencillez allí donde, antes de venir él, sólo se encontraba uno con el desorden y la desorbitada variedad, y desde entonces discurren los cometas siguiendo un curso geométrico; Rousseau descubrió por vez primera entre la variedad de las formas humanas admitidas la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta por virtud de la cual queda justificada la providencia, a tono con sus observaciones."

Esta sólida "naturaleza", invariable y constantemente igual a sí misma, es tan independiente de la mutabilidad de las inclinaciones subjetivas como del cambio de las "opiniones" teóricas; es la ley moral sustantiva en su validez y en su obligatoriedad puras e inmutables. Ante la sencillez y la sublime unicidad de esta ley tienen que desaparecer necesariamente todas las diferencias por medio de las cuales el individuo cree distinguirse de los demás por los privilegios del nacimiento y de la condición social o por su talento y su cultura. El propio Kant confiesa que es "investigador por vocación" y que experimenta dentro de sí toda esa sed de conocimiento y esa acuciosa inquietud que le empujan a seguir adelante. Pero ya no quiere seguir buscando en su capacidad puramente intelectual y en sus progresos intelectuales el verdadero valor moral y el "honor de la humanidad", pues Rousseau lo ha traído "al buen camino".

"Esta imaginaria ventaja desaparece; voy aprendiendo a honrar al hombre en el hombre y me consideraría mucho más inútil que el más humilde obrero si no creyese que esta consideración

puede infundir a todos los demás un valor para instaurar los derechos de la humanidad." [75]

Ahora comprendemos por qué Kant, en la misma carta a Mendelssohn en que le confiesa a éste que contempla con repugnancia y hasta con odio la hinchada arrogancia de volúmenes enteros llenos de doctrinas metafísicas, tan al uso en los tiempos actuales, declara al propio tiempo que se halla tan lejos de considerar como algo superfluo o baladí la metafísica misma, desde un punto de vista objetivo, que está incluso convencido de que de ella depende el verdadero y permanente bien del género humano.[76] La explicación de esto es muy sencilla: la meta y la orientación de la metafísica misma han cambiado radicalmente. Los múltiples problemas debatidos en las escuelas bajo los títulos de ontología, psicología y teología racionales ceden el puesto a una nueva fundamentación de la ética, fomentada a base de principios nuevos. Y es aquí, y no en los conceptos lógicos de las escuelas, donde se busca la verdadera clave para la interpretación del mundo espiritual.

Ahora bien, ¿esta concepción fundamental fué sacada por Kant de Rousseau o, por el contrario, es Kant quien la desliza en la doctrina de éste? Es una pregunta ociosa, pues a estos nexos finísimos de orden espiritual e ideal es precisamente a los que puede aplicarse la tesis formulada por Kant con respecto al apriorismo del conocimiento teórico, a saber: que lo único que verdaderamente conocemos de las cosas es lo que "nosotros mismos ponemos en ellas". Y así como más tarde Schiller penetró en seguida en la complicada trama de la filosofía kantiana, tras un rápido contacto con ella, porque supo comprenderla partiendo de su verdadero centro, de la idea de la libertad, que era la idea central de su propia vida, Kant se dejó también guiar por este pensamiento esencial a él para leer y comprender a Rousseau. Y

[75] Las manifestaciones de Kant sobre Rousseau recogidas en el texto figuran entre las acotaciones (publicadas primeramente por Schubert) puestas por Kant al margen de su ejemplar de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764). Estas acotaciones figuran en la mayoría de las ediciones de Kant bajo el título de "Fragmentos de los Escritos póstumos". Cf. la edición de Hartenstein, t. VIII, pp. 618, 624, 630.

[76] Carta a Mendelssohn, 8 de abril de 1766 (IX, 55).

así como Newton le había ayudado a interpretar el fenómeno del universo, Rousseau le allana el camino para llegar a una interpretación más profunda del "nóumeno" de la libertad. Claro está que ya en esta contraposición reside claramente el germen de un nuevo problema fundamental. Ahora se trata de poner de manifiesto cómo es posible mantenerse en el punto de vista de la "inmanencia" pura y, sin embargo, seguirse ateniendo a la incondicionalidad de las normas morales; dicho en otros términos, cómo podemos mantener en toda su pureza lo "inteligible" de la ética y, sin embargo, o precisamente por ello mismo, renunciar a lo suprasensible del fanatismo místico y de la metafísica especulativa.

Partiendo de este problema fundamental, que desde este momento se coloca cada vez más claramente en el centro de sus preocupaciones y determina toda la trayectoria discursiva de Kant, desde los *Sueños de un visionario* hasta el estudio titulado *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, se comprenderá también la actitud adoptada hacia esta época por Kant ante la *doctrina* de Hume, así en lo positivo como en lo negativo.[77] Que se sentía muy cerca de Hume por toda su tónica intelectual lo proclama la carta que escribe a Herder en 1768, en la que Hume ocupa, según veíamos, el lugar más alto entre los profesores y maestros del "estado de espíritu" auténticamente filosófico.[78]

También en un terreno puramente teórico adopta ahora Kant derechamente y sin reservas, por lo menos, un resultado fundamental decisivo de la teoría de Hume. Ya en su estudio sobre las magnitudes negativas había proclamado la conciencia de que por la vía del simple análisis de los conceptos basado en el principio de la identidad y de la contradicción no era posible llegar a descubrir ni el más pequeño conocimiento de un "fundamento real" cualquiera, pero esta conciencia se afianza y ahonda ahora en él. "Cómo algo puede ser una causa o encerrar una fuerza" no puede comprenderse jamás —de ello está ahora plenamente convenci-

[77] No queremos entrar a examinar a fondo aquí el tan discutido problema del sentido, el volumen y el momento de la influencia de Hume sobre Kant: permítasenos, para evitar repeticiones, que nos remitamos a lo que ya hemos expuesto a este propósito en nuestra obra *Das Erkenntnisproblem*, 2ª ed., II, pp. 606 *ss.*

[78] Véase *supra*, p. 107.

do— por medio de la "razón", es decir, por medio del cotejo de los conceptos a base de los criterios de identidad y contradicción, sino que el conocimiento de esta relación fundamental puede "derivarse exclusivamente de la experiencia".[79]

Sin embargo, esta adhesión a la teoría humana aparece circunscrita en dos aspectos. Kant y Hume se hallan movidos por intereses teóricos y éticos completamente distintos. El "escepticismo" de Hume es, en realidad, la expresión completa y adecuada de toda su mentalidad. Es el placer de la duda por la duda misma lo que le domina por completo, el placer de ver cómo su poderosa inteligencia analítica se ejercita sin tropezar con límite alguno. Es cierto que también en él desempeñan un papel —principalmente en los *Diálogos sobre la religión natural*— las tendencias morales populares de los filósofos de la Ilustración; pero en conjunto se enfrenta también con una actitud fría y medio irónica a los problemas éticos fundamentales. Kant, en cambio, aunque siempre escéptico frente a toda la dogmática religiosa y teológica que se presenta como *fundamentación* de la moral, adopta a lo largo de toda su vida una actitud invariable en cuanto al contenido mismo de la ética, y en ningún momento deja de reconocer su pretensión de validez incondicional.

En este sentido, los mismos *Sueños de un visionario* confiesan que "la balanza del intelecto" de que Kant se sirve no puede ser nunca completamente imparcial, no puede renunciar a todo "interés" moral. La lucha contra la metafísica y contra su concepción del concepto de Dios y del concepto de un mundo suprasensible representa para él, al mismo tiempo, la lucha en pro de una nueva fundamentación *positiva* de la moral autónoma. Y también dentro del campo puramente lógico nos encontramos con una relación análoga. También el concepto kantiano de la experiencia encierra un contenido positivo al que ningún escepticismo puede llegar, pues todo auténtico saber empírico entraña la aplicación de las matemáticas.

Para Hume, la experiencia a que él se remite se reduce al simple juego de las ideas mantenidas en cohesión por las reglas "subjetivas" de la imaginación y por el mecanismo psicológico de

[79] II, 387.

la asociación; para Kant, en cambio, la experiencia en que debe radicar todo nuestro conocimiento de los "fundamentos reales" es el método de la inducción física, desarrollado por Newton con ayuda de una metodología muy concreta de experimentación y mediante el empleo constante del análisis y el cálculo matemáticos.

Por donde, aun allí donde Kant se siente estimulado por Hume a la lucha contra la metafísica y contra todo lo que sea "trascendencia", su pensamiento toma en seguida un giro nuevo e independiente frente al de Hume, pues cuanto mayor es la pureza con que aspira en lo sucesivo a mantenerse exclusivamente dentro "del fecundo campo de la experiencia", más claramente se da cuenta al mismo tiempo de que esta profundidad de la experiencia se basa, a su vez, en un factor que no tiene su fundamento en la experiencia sensible como tal, sino en el concepto matemático. Y así, la misma nítida y clara captación del concepto de la experiencia lleva a deslindar más claramente las diversas condiciones sobre que descansa y a delimitar el radio específico de acción y de vigencia de cada una de ellas.

4. La separación del mundo sensible y el inteligible.

Observaba en cierta ocasión un historiador de la juventud de Kant que cuanto más se conocían los detalles de su vida menos podía afirmarse que se hubiese desarrollado, como es corriente sostener, de un modo extraordinariamente sencillo y con una pasmosa regularidad. Lejos de ello, se ve de un modo cada vez más sorprendente que la vida de Kant, incluso en cuanto a su trayectoria externa, no puede ser medida en modo alguno por los raseros ni con las reglas de lo cotidiano y lo usual.

"Tampoco Kant —dice este autor a que nos referimos— siguió un camino trillado... Desde que comenzó a desenvolverse por su cuenta hasta su ancianidad, no hizo nunca lo que en su caso habría hecho un hombre común y corriente. De aquí que su vida, vista de cerca, no avance, ni mucho menos, 'en perfecta regularidad', sino que marche hacia su meta siguiendo una línea completamente irregular. Esta vida discurre siempre en contradicción con el modo usual de pensar de las gentes y defraudando las

esperanzas de los que le rodean y observan. No emprendía nunca lo que había derecho a esperar que emprendiese, o bien lo emprendía después de haber sido abandonadas las esperanzas de ello, pero para ejecutarlo entonces de un modo tan grandioso y tan consumado, que causaba asombro y contradecía de nuevo, con ello, todas las esperanzas." [80]

Aunque esta opinión, en aquello en que se refiere a los progresos manifestados en la trayectoria externa de la vida de Kant, tenga bastante de paradójico, hay que reconocer que en lo tocante a la labor de pensamiento en que fué formándose el sistema kantiano responde a la verdad, en todos y cada uno de sus puntos. Esta labor, muy metódica en sus motivos más profundos, dista mucho de ser simple, regular y "rectilínea" en cuanto a sus resultados. Tropezamos por todas partes con puntos en los que el pensamiento, cuando parece que va a desarrollarse hacia una determinada solución, vira de pronto en redondo para moverse en dirección contraria. Vemos cómo el autor enfoca un problema, lo elabora a fondo en su pensamiento y lo encamina hacia su solución; y de pronto, nos encontramos con que las condiciones bajo las que se halla colocado no han sido debida o suficientemente maduradas en el primer examen, y el filósofo, no contento con rectificar el paso o los pasos mal dados, retira el planteamiento del problema en su conjunto para enfocarlo de un modo totalmente nuevo.

Las cartas de Kant, a pesar de que no gustan de explayarse acerca de los problemas de su trayectoria interior, hablan constantemente de estos "cambios de frente". El edificio del pensamiento kantiano no va levantándose, pues, piedra a piedra, en una línea de progreso ininterrumpido, sino que vemos cómo el autor anuda continuamente nuevos hilos para abandonarlos en seguida, al parecer, y reanudar otros. Después de desarrollar la teoría crítica, retiene y defiende todos y cada uno de sus principios esenciales con una fuerza incondicional de convicción, pero en esta época de preparación su actitud se caracteriza más bien por cierta indiferencia con respecto a todo lo que es mero "resultado":

[80] Emil Arnoldt, *Kants Jugend* (en *Gesammelte Werke*, t. III, p. 205).

lejos de buscar la temprana terminación de un proceso discursivo, la teme.

"En cuanto a mí —escribe a Herder, en 1768—, como no me siento atado a nada, y, con una profunda indiferencia hacia mis propias opiniones y las de los demás, invierto con frecuencia todo el edificio y lo contemplo desde todos los puntos de vista para acabar encontrando, tal vez, aquel desde el que puedo esperar descubrir la verdad, le diré que desde que nos hemos separado he abrazado, en muchos aspectos, otras opiniones." [81]

Y esta "máxima" del pensamiento kantiano aparece expresada de un modo todavía más claro y concreto en una observación posterior: "Yo no opino como un hombre excelente, el cual aconseja que no vuelva uno a dudar de aquello de que llegue a convencerse. *En la filosofía pura, eso no sirve.* El mismo entendimiento siente ya una repugnancia natural contra ello. Lo que hay que hacer es meditar las cosas en toda suerte de proyecciones y, cuando se eche de menos en ellas una prueba especial, intentar admitir lo contrario dando a la reflexión las largas necesarias para poder iluminar la verdad en todos sus aspectos." [82]

Sólo teniendo presente este método general seguido por Kant podremos comprender la razón primordial, en cierto modo subje-

[81] Carta a Herder, 9 de mayo de 1768 (IX, 59).

[82] Reflexiones de Kant sobre la filosofía crítica, t. II: *Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft,* eds. por Benno Erdmann, Leipzig, 1884, nº 5. Aquí sólo hemos tenido en cuenta, deliberadamente, estas *Reflexiones* (en las que se trata de acotaciones manuscritas de Kant a los textos de los manuales que le servían de base para sus lecciones, en especial al texto de la metafísica de Baumgarten), ya utilizadas e investigadas a fondo por nosotros en un estudio anterior sobre el desarrollo de la filosofía crítica, en aquellos casos en que se conoce con certeza la fecha de su redacción, bien porque en ellas mismas se indique, bien porque se desprenda, directa e inequívocamente, de su contenido. Cuando la fecha es dudosa o sólo puede inferirse indirectamente por medio de complicados razonamientos de fondo, hemos preferido renunciar a estas citas que incluir en esta obra de carácter biográfico, en la que es esencial la precisión de las indicaciones cronológicas, referencias que no siendo de suyo indispensables serían, en muchos casos, un material de carácter confuso y problemático. Es de presumir que la publicación de todos los "manuscritos póstumos" de Kant, iniciada por Erich Adickes en la edición académica de sus obras, ofrecerá puntos de apoyo más precisos para poder fechar las *Reflexiones.*

tiva, del viraje totalmente inesperado que aún había de dar su doctrina en los años de 1766 a 1770, en la época que va de los *Sueños de un visionario* a la obra *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* De nuevo se vieron defraudadas del modo más extraño las esperanzas que el mundo había cifrado en la trayectoria ulterior de Kant.

Recordemos que en 1763, después de la redacción de *La única prueba posible* y de la memoria premiada por la Academia de Ciencias, los conocedores filosóficos veían en Kant al futuro creador de una nueva y concienzuda metafísica, de una metafísica cuyos fundamentos habrían de ser analizados y contrastados críticamente pero que, en rásgos generales, se ajustaría al viejo molde "racional". Pero quienes tal pensaban encontráronse, con gran sorpresa, con que Kant, a quien consideraban como uno de los suyos, marchaba por un derrotero que parecía alejarlo para siempre de los campos de la metafísica. Es cierto que seguía confesando que sentía cierta devoción y cierta debilidad por ella, pero lo hacía con un aire tan irónico de superioridad que a través de él percibíase mucho más claramente el sentimiento subjetivo de liberación que el pensador creía haber alcanzado para sí.

"La metafísica —eran sus palabras—, de la que el destino me ha hecho enamorarme, a pesar de que no pueda jactarme de haber obtenido grandes favores de ella, reporta dos ventajas. La primera consiste en resolver aquellos problemas que plantea el espíritu indagador cuando rastrea por medio de la razón las cualidades ocultas de las cosas. Lo que ocurre es que el desenlace defrauda aquí con harta frecuencia las esperanzas y se escapa de nuestras manos afanosas... La otra ventaja es más adecuada a la naturaleza del entendimiento humano y consiste en ver si el problema de lo que puede saberse se halla definido y qué relación guarda con aquellos conceptos de la experiencia en que deben basarse siempre nuestros juicios. En este sentido podemos decir que la metafísica es la ciencia de los límites de la razón humana... Y aunque es cierto que aquí no hemos trazado esta frontera de un modo nítido, sí la hemos señalado de modo que el lector, si sigue meditando, llegue a la conclusión de que no tiene para qué quebrarse la cabeza en el empeño de resolver un problema cuyos datos han de buscarse en otro mundo que no es aquel en que él

vive y siente. He perdido, pues, el tiempo para ganarlo. He defraudado a mis lectores para ayudarlos, y aunque no les brinde una nueva visión, habré disipado en ellos, por lo menos, la quimera y el falso y vano saber que hincha el entendimiento y ocupa dentro de sus estrechos dominios el lugar que podrían y deberían llenar las enseñanzas de la sabiduría y de una doctrina útil y provechosa."

Con estas palabras parecía darse por liquidada, pues, la metafísica como problema y misión teóricos. Kant declara expresamente que en lo sucesivo considera descartado y eliminado para él cuanto se refiere a los espíritus. Que ya no le interesa en absoluto ni se ocupará para nada de ello, puesto que, según las precedentes consideraciones, queda excluída toda visión filosófica de semejantes entes, acerca de los cuales podrá *opinarse* lo que se quiera de allí en adelante, pero sin que sea posible *saber* ya nada. Y aún añade: esta afirmación podrá parecer jactanciosa, pero no lo es, pues la consumación de la que habla sólo afecta a la *inteligencia negativa*, que se limita a esclarecer con toda seguridad los límites de nuestra razón, sin llegar a determinar el objeto sobre que recae. Sobre esta base, concluye, podría decirse que toda la pneumatología del hombre es la teoría de su necesaria ignorancia con vistas a un tipo presunto de entes y considerarla, como tal, fácilmente adecuada a su función.[83]

Después de semejante confesión, tenía que resultar por fuerza insólito que Kant, el 20 de agosto de 1770, al tomar posesión de su nuevo cargo académico de profesor titular de la cátedra de Lógica y Metafísica, apareciese defendiendo una memoria que prometía ya por su mismo título esclarecer la forma del mundo inteligible y deslindarla en sus rasgos esenciales de la del mundo sensible. En efecto, lo que aquí se resume bajo el concepto total del mundo inteligible no es, en verdad, otra cosa que aquel reino de las sustancias inmateriales al que poco antes el propio Kant nos había vedado, al parecer, el acceso. Y ahora ya no se trataba de un trabajo literario de circunstancias, nacido del capricho de un instante, sino de un estudio meditado y profundo en que un pensador rigurosamente sistemático iba desarrollando paso a paso,

[83] *Sueños de un visionario,* II, 367 *s.,* 384 *s.*

como en un balance preciso y minucioso, todo el programa de su futura actividad como maestro y como investigador.

Lo que aquí se nos entrega es una profunda *teoría* de lo inteligible, basada en una investigación de sus principios y premisas y desarrollada a través de las partes principales de la consabida metafísica. Kant no duda, ni por un momento, que toda esta investigación se desenvuelve por medio de problemas cuyos datos se hallan en otro mundo que aquel en que vivimos y *sentimos*; pero ahora dista mucho de renunciar a esta investigación como a una "empresa vana". Marcha con paso firme y seguro, y si no llega a trazar una imagen completa del mundo inteligible, cosa muy natural en un estudio puramente preparatorio como es el suyo, está convencido por lo menos de haber dibujado y señalado claramente sus lineamientos generales. Y en este plano no hay nada que recuerde los proyectos e intentos anteriores: la nueva imagen suprasensible parece haber surgido de la nada.

Y, sin embargo, también a este estudio debemos buscarle un eslabón que nos permita relacionarlo, si no con las soluciones anteriores, por lo menos con los *problemas* anteriores del pensamiento kantiano. ¿Qué relación existe entre la negación de los *Sueños de un visionario* y las posiciones mantenidas en el ensayo sobre "la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible"? ¿Versan ambos sobre el mismo objeto, o tal vez ha cambiado el *tema* de la metafísica? Y, suponiendo que fuese así, ¿cuáles son los problemas que entre tanto han cobrado vida en Kant y que aparecen situados ahora en el centro de su interés teórico?

Los testimonios que poseemos acerca de la trayectoria de Kant durante los años 1766 a 1770 no nos ofrecen una respuesta directa, por lo menos completa, a las preguntas anteriores. Pero el contenido de la misma disertación inaugural se encarga de llenar esta laguna, pues pone de relieve, de una manera clara e innegable, el nuevo círculo de ideas en que Kant ha entrado.

La *filosofía leibniziana* aparece aquí por vez primera como un factor interiormente determinante en las ideas de nuestro filósofo. Cierto que esta afirmación podrá parecer paradójica, pues ¿acaso el estudio primerizo de Kant sobre la apreciación de las fuerzas vivas no trataba un tema tomado de la filosofía leibniziana de la naturaleza y no había seguido acompañándolo paso a paso en sus

investigaciones el conjunto de las teorías de Leibniz, por lo menos bajo la forma en que se las asimilaran Wolff y la filosofía imperante en las escuelas? Sin embargo, el hecho de que Kant mencione con tanta frecuencia el contenido de estas teorías revela precisamente que su más peculiar espíritu filosófico seguía siendo ajeno a él, por el momento. Y no constituye tampoco una excepción a esto la misma *Monadologia physica*, a pesar de tratarse del estudio que parece más afín a Leibniz, ya que como tal monadología *física* trata de encontrar las unidades últimas en el campo del ser *físico*. Las mónadas se conciben aquí como centros de fuerzas con cuyo entrelazamiento mutuo, con cuya atracción y repulsión, se constituye la materia como masa extensa.

Esta construcción dinámica emplea, por tanto, constantemente conceptos que (como ocurre con el concepto del elemento corporal o con el concepto de la fuerza a distancia y de la influencia física) en sentido leibniziano deberían ser considerados simplemente como ficciones. Pero, si nos fijamos en su verdadero contenido metafísico, vemos que el concepto de la mónada —en el *Ensayo sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*— puede ser considerado como un modelo de aquel método "sintético" de la metafísica tan combatido por Kant, en el que los conceptos fundamentales, más bien que derivarse por el análisis de los fenómenos en sus elementos, son "inventados" arbitrariamente.[84]

También este juicio revela que Kant no estaba todavía, por aquel entonces, en condiciones de poder abarcar y valorar en todo su alcance el inmenso trabajo discursivo analítico por medio del cual había obtenido Leibniz su concepto de la sustancia a base del estudio de los *fenómenos*, como el "principio" y "fundamento" de éstos.[85] Es necesario tener en cuenta esta posición anterior de Kant ante la teoría leibniziana para poder darse cuenta de qué cambio tan decisivo tuvieron que ejercer los *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de Leibniz sobre la concepción total del sistema de Kant, al ser conocidos por éste.

Más de sesenta años permaneció esta obra inédita y oculta

[84] II, 177.

[85] Más detalles acerca de esto, en nuestra obra *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburgo, 1902, especialmente cap. 6.

entre los manuscritos de la biblioteca de Hannóver hasta que Raspe la incluyó en su edición de las *Oeuvres philosophiques*, publicada en 1765. Al ser conocida, influyó sobre su época, como necesariamente tenía que ser, con toda la fuerza de una impresión totalmente nueva. Leibniz volvía a estar presente y vivo entre las gentes de su época, como si hubiese resucitado de entre los muertos. Toda la amplitud y la originalidad de su pensamiento, oscurecidas hasta entonces por las tradiciones de la escuela, salieron a luz por fin, de un modo claro y concreto. Esta obra —todo el mundo lo comprendió en seguida— era algo más que un producto aislado de la erudición de un hombre: era un acontecimiento decisivo dentro de la historia general del espíritu y para todos sus problemas e intereses. Fué así como interpretaron y acogieron la obra Herder y Lessing, quien llegó a proyectar y a comenzar una traducción al alemán de los *Nouveaux essais*.[86]

En general, aquellos años de 1765 a 1770 fueron los que más contribuyeron, indudablemente, al conocimiento general y a la inteligencia más profunda de la teoría leibniziana en Alemania, pues la totalidad de los trabajos filosóficos y científicos de Leibniz, hasta entonces desperdigados o desconocidos, no empezaron a ser estudiados a fondo y de un modo completo hasta la gran edición de Duten, publicada en 1768. También para Kant se abrió con ello una fuente completamente nueva. Y sus apuntes y acotaciones correspondientes a este período no dejan la menor duda acerca del interés y la minuciosidad con que se entregó al estudio de los *Nouveaux essais*.[87] Leibniz se le aparecía aquí por vez primera, no como filósofo de la naturaleza o como metafisico especulativo, sino como crítico del conocimiento. Y comprendió en qué sentido la teoría de las ideas y las verdades innatas guardaban relación con el sistema de la monadología: cómo, de una parte, servía de fundamento a este sistema y, de otra parte, encontraba o debía encontrar en él su confirmación concreta absoluta. De este modo, Kant vuelve a enfrentarse con el gran problema de las relaciones entre la metodología del conocimiento científico y la metafísica.

[86] Véase Lessing, *Werke*, ed. Lachmann-Muncker, t. xv, pp. 521 *s*.

[87] Cf. *Reflexiones* de Kant, núms. 513, 273-278; sobre la fecha de estas reflexiones, véase Adickes, *Kant-Studien*, pp. 164 *ss*., y nuestra obra *Erkenntnisproblem*, 2ª ed., II, pp. 622 *s*.

Es Leibniz quien se encarga de hacerle volver a su propio problema central, que ahora se desliga de todos sus nexos con otros problemas particulares y concretos y adquiere una fuerza sencillamente universal.

Claro está que si queremos representarnos este proceso no debemos partir de lo que el sistema de Leibniz representa en cuanto a su existencia histórica efectiva, sino del modo como se reflejó en el espíritu de Kant. La interpretación kantiana de algunos de los conceptos y principios leibnizianos no está libre de errores y tergiversaciones, y era natural que fuese así, ya que, a pesar de la edición de las obras completas publicada por Duten, el siglo XVIII no llegó a conocer las fuentes más importantes de la filosofía leibniziana de que hoy disponemos, principalmente la mayor parte de las *cartas* filosóficas y matemáticas de Leibniz. Sin embargo, esto no tiene una importancia grande en cuanto a la historia de la trayectoria espiritual de Kant, pues lo que aquí nos interesa no es precisamente lo que Leibniz haya pensado, sino el modo como lo veía y la interpretaba el filósofo que estamos estudiando aquí.

Más adelante, en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza,* cuando Kant tuvo ocasión de enfocar una vez más en su conjunto el sistema leibniziano, hizo mucho hincapié en la idea de que la monadología no debía enjuiciarse como un intento de explicación de la naturaleza, sino que era "un concepto platónico del universo, concepto exacto de por sí mientras no se viera en él un objeto de los sentidos, sino una cosa en sí, simplemente un objeto del entendimiento, aunque sirviera de base a los fenómenos de los sentidos".[88] Fué éste, en realidad, el punto de vista desde el que enjuició desde el primer momento la teoría de Leibniz. Las mónadas son lo que hay de "simple" en las cosas; pero no son "simples", en modo alguno, a manera como pueda serlo la parte física que entra como un ingrediente en la composición de un cuerpo, sino a modo de aquella unidad última que ya no puede seguirse descomponiendo y de la que cobramos conciencia, como sujetos espirituales que somos, en la idea del *yo.*[89]

88 *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza,* cap. 2, tesis 4, nota 2 (IV, 413).

89 Cf. *Crítica de la razón pura,* nota a la 2ª antinomia (III, 318).

El acto de la *autoconciencia* nos revela una unidad que ya no podemos seguir derivando, sino que es más bien el principio de toda derivación, que no procede ya de una pluralidad originaria y remota, sino que constituye la premisa necesaria de la idea de aquella pluralidad. En efecto, para poder pensar o representarse un algo múltiple, es necesario concebir sus diversos elementos como relacionados entre sí o formando un todo coherente, coordinación que sólo podemos llevar a cabo tomando ya como base aquella posibilidad general de ver "lo uno en lo múltiple" a que solemos dar el nombre de "percepción" o de "conciencia".

Son, pues, dos concepciones distintas del mundo las que se enfrentan aquí en cuanto a su principio y a su origen, aunque aparezcan articuladas entre sí dentro de la unidad concreta de nuestra experiencia. Según una de ellas, nos concebimos a nosotros mismos como entes espirituales: como una suma de fenómenos anímicos que, en su variedad, se refieren todos al mismo idéntico yo y constituyen, por tanto, una sola serie de vivencias, una "sustancia" unitaria; según la otra, nos vemos, al igual que el universo que nos rodea, formando un todo físico coherente, gobernado por leyes mecánicas, por las leyes de la atracción y la repulsión.

Bajo la primera forma de concebir, lo que llamamos "universo" es un todo de estados puramente interiores, una suma de aspiraciones e ideas; bajo la segunda, en cambio, contemplamos precisamente estos estados tal y como pueden presentarse a los ojos de un observador desde fuera. Para éste, la variedad intensiva tiene que convertirse necesariamente en una variedad extensiva; la interdependencia de los fenómenos interiores y su afinidad o semejanza cualitativas tienen que aparecer necesariamente, vistas por él, como una ordenación topográfica puramente externa, tal y como puede ser concebida con arreglo a los conceptos de espacio y tiempo.

Ahora bien, si preguntamos cuál de estas dos concepciones de la realidad encierra una "verdad" superior, la respuesta no puede ser dudosa. En efecto, en la primera nos contemplamos como lo que somos pura y exclusivamente para nosotros mismos, mientras que en la segunda prevalece el punto de vista bajo el que se enfoca nuestro ser contemplado desde el exterior. En el primer

caso, se expresa y representa un ser puramente espiritual por medio de conceptos puramente espirituales también —como el concepto de la condicionalidad dinámica de un estado por otro—; en el segundo, tenemos que traducir necesariamente a las formas externas del espacio y del tiempo, para poder conocerlo, lo que en realidad es una relación puramente interior. Por el primer camino llegamos, pues, a la imagen de un mundo puramente intelectivo: una comunidad de *sustancias* espirituales distintas; por el segundo, a la imagen de un mundo sensible, es decir, de una cohesión de *fenómenos* cuya coincidencia y sucesión son susceptibles de ser observadas y descritas empíricamente.

A través de esta concepción fundamental enfoca e interpreta Kant desde un nuevo punto de vista —como revela el paralelo que establece entre Leibniz y Platón— la antigua antítesis del "fenómeno" y el "nóumeno". En esta concatenación universal de la historia del espíritu —a la que, por lo demás, se había referido ya Leibniz con especial insistencia—[90] reside ahora para Kant el sistema de monadología. La distinción "clásica" entre el mundo de lo inteligible y el de lo sensible[91] parecía derivarse aquí de las mismas leyes fundamentales del conocimiento y concebirse así, por vez primera, en su propia necesidad.

Con ello se desplazaba también el punto de vista del propio Kant ante el problema. En su crítica de la metafísica —desde la memoria coronada por la Academia hasta los *Sueños de un visionario*— habíase preocupado constantemente de los "datos" en que podía basarse el conocimiento de un mundo suprasensible, sin lograr descubrirlos ni en las definiciones tradicionales de la metafísica de las escuelas ni, mucho menos, en las teorías y elucubraciones de un Swedenborg. Pero ahora había encontrado un nuevo punto de partida: el dato decisivo —cosa que Kant sólo llegó a comprender plenamente estudiando a Leibniz— lo suministra el diverso origen y el diverso radio de vigencia de los *principios de nuestro conocimiento*. Aquí es donde puede apoyarse, suponiendo que tenga algún punto de apoyo, toda consideración

[90] Véase *Epistola ad Hanschium de Philosophia Platonica sive de Enthusiasmo Platonico*; *Opera*, ed. Duten, t. II, p. 1.

[91] Cf. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 7 (II, 411) y *Crítica de la razón pura* (III, 212 *ss.*).

metafísica. Lo verdaderamente espiritual no es algo que trascienda de toda forma de nuestro saber, sino que va implícito en esta forma del saber mismo. La diferencia entre verdades absolutas y verdades particulares, entre verdades necesarias y verdades fortuitas es una diferencia "dada", incuestionablemente cierta: intentemos ver si es posible trazar los límites entre el mundo sensible y el mundo inteligible sin dar por supuesto algo que no sea precisamente esta distinción.

En la polémica entre Leibniz y Locke, Kant se puso en seguida —y al parecer sin la menor vacilación— al lado del primero y en contra del segundo. Consideró siempre como una especie de *generatio aequivoca* la derivación de los conceptos intelectivos puros a base de la "experiencia", como pretendía hacerlo Locke: en ninguna de las fases de su pensamiento se da por satisfecho con esta especie de "certificado de nacimiento".[92] Si Kant fué alguna vez "empirista" lo fué solamente en el sentido de que, según él, era necesario que la validez de los conceptos se demostrase que estaba fundada en el análisis del contenido *objetivo* de la experiencia; pero jamás creyó que la demostración del origen psicológico subjetivo de un concepto y su derivación de "sensaciones" simples fuese ni la condición suficiente, ni una condición necesaria de su verdad. Y ahora se da clara cuenta de que conceptos como los de posibilidad, existencia, necesidad, sustancia, causa, etc., con todo lo que llevan consigo y se deriva de ellos, no pueden obtenerse ni derivarse jamás por este camino. En efecto, como las relaciones que expresan no son de suyo de naturaleza sensible, no pueden desentrañarse tampoco por la simple suma de contenidos concretos sensibles, a base de la materia de las percepciones.[93]

Y si se dice que estos puros conceptos de relación se obtienen "por abstracción" de las sensaciones concretas de la vista, el oído, etc., será necesario eliminar ante todo la dualidad que lleva consigo el concepto de la "abstracción". El auténtico concepto lógico o matemático no se *abstrae* de los fenómenos sensibles (pues si lo hiciese no encerraría nada que no existiese también en ellos como elemento de algún modo presente), sino que se comporta con

92 Cf. acerca de esto *Crítica de la razón pura*, 2ª ed., pp. 119 y 167 (III, 106 y 135).

93 *De mundi sensibilis*, etc., § 8 (II, 411).

respecto a ellos de un modo *abstracto,* es decir, establece o expresa una relación de orden general sin preocuparse de que pueda ilustrarse o documentarse por medio de ejemplos concretos sensibles. Sería, por tanto, más exacto hablar de *conceptus abstrahens* que de *conceptus abstractus.*[94]

En este sentido designa también Kant los conceptos geométricos fundamentales —antes de que en la disertación inaugural inventase la característica expresión metodológica de "intuición pura" para el tiempo y el espacio—, durante algún tiempo, como "ideas del entendimiento puro", pues también ellos son exponentes de relaciones que, para conocerlas de un modo general, no necesitamos haberlas contrastado previamente en casos particulares y concretos. Claro está que también obtenemos estas ideas, en cierto sentido, "por medio de la abstracción"; pero el material que sirve de base a esta abstracción no son las sensaciones, sino las actividades del espíritu mismo, que captamos a través de sus leyes inmanentes y, por tanto, a través de su necesidad.

Algunos conceptos —leemos en una de las acotaciones de Kant durante esta época— aparecen abstraídos de las sensaciones; otros simplemente de la ley que lleva al entendimiento a comparar, unir o separar los conceptos abstraídos. El origen de éstos hay que buscarlo en la inteligencia, el de aquéllos en los sentidos. Todos los conceptos de la primera clase se llaman conceptos intelectivos puros: *conceptus intellectus puri.* Es cierto que estas actividades del intelecto sólo pueden ponerse en movimiento con motivo de las sensaciones de los sentidos y que sólo ciertos conceptos de relaciones generales formados a base de ideas abstractas pueden sujetarse simplemente a las leyes del entendimiento; en este sentido rige también aquí la regla de Locke según la cual sin una sensación de nuestros sentidos no se esclarece en nosotros ninguna idea; pero las *notiones rationales* brotan, indudablemente, por medio de la sensación y sólo pueden concebirse mediante la aplicación a las ideas de ellas abstraídas; sin embargo, no se hallan implícitas en ellas ni se abstraen de ellas. Del mismo modo que en geometría no tomamos la idea del espacio de la sensación de algo extenso, aunque no podamos representarnos claramente

94 *De mundi sensibilis,* etc., § 6 (II, 410).

este concepto más que con motivo de la sensación de algún objeto físico.

De aquí que la idea del espacio sea una *notio intellectus puri*, susceptible de ser aplicada a la idea abstracta de las montañas y de las barricas. La filosofía que versa sobre los conceptos del *intellectus puri* es la metafísica, la cual es, al resto de la filosofía, lo que la *mathesis pura* a la *mathesis applicata.* Los conceptos de existencia (realidad), posibilidad, necesidad, fundamento, unidad y pluralidad, de parte, de cambio, movimiento, sustancia y accidente, fuerza y acción y todo lo que pertenece al campo de la verdadera ontología es, al resto de la metafísica, lo que la aritmética general es a la *mathesis pura.*[95]

El estudio *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* añade a estas ideas la determinación terminológica concluyente por medio de la cual se evita el equívoco concepto de las "ideas innatas". En las categorías fundamentales del entendimiento no se trata precisamente de "conceptos innnatos" *(conceptus connati)*, pero sí de las *leyes originarias del espíritu (leges menti insitae)*, leyes que, naturalmente, sólo se revelan a nuestra conciencia mediante la observación de los actos del hombre y, por

[95] *Reflexiones* a la *Crítica de la razón pura,* nº 513 (sobre la fecha, cf. *supra,* p. 122, n. 87). Para representarnos la conexión histórica con Leibniz, comparemos estas frases con las siguientes líneas del prólogo de los *Nouveaux essais:* "Peut-estre que nostre habile Auteur (Locke) ne s'éloignera pas entièrement de mon sentiment. Car après avoir employé tout son premier livre à rejetter les lumières innées, prises dans en certain sens, il avoue pourtant au commencement du second et dans la suite que les idées qui n'ont point leur origine de la sensation, viennent de la reflexion. Or la reflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela estant, peut-on nier qu'il y a beaucoup d'inné en nostre esprit, puisque nous sommes innés, pour ainsi dire, à nous mêmes? et qu'il y a en nous mêmes: Estre, Unité, Substance, Durée, Changement, Action, Perception, Plaisir et mille autre objets de nos idées intellectueles? Et ces objets estant immediats à nostre entendement et toujours présens (quoyqu'ils ne sauroient estre toujours apperçus à cause de nos distractions et besoins), pourquoy s'étonner que nous disons que ces idées nous sont innées avec tout ce qui en dépend?" Respecto al espacio y al tiempo, véase especialmente *Nouveaux essais,* II, 5: "Les idées... comme celle de l'espace, figure, mouvement, repos sont... de l'esprit même, car ce sont des idées de l'entendement pur, mais qui ont du rapport à l'exterieur et que les sens font appercevoir."

tanto, a través de la experiencia.[96] Tampoco en este aspecto va Kant, en cuanto al fondo del problema, más allá de Leibniz; lo que hace es acuñar para dar expresión a la idea fundamental sostenida por éste un nuevo término muy expresivo que con su fuerza y su precisión puntualiza y ahonda por sí mismo el problema del "apriorismo".

Pero antes de eso era necesario tomar otra decisión crítica que había de arrastrar a Kant a problemas bastante más complejos que la antítesis entre Leibniz y Locke. Su juicio habíase pronunciado, como hemos dicho, en contra del segundo, cosa que no podía suscitar reparo alguno para él, que había sabido distinguir siempre cuidadosamente entre "empiria" y "empirismo".

Pero en aquella construcción del conocimiento intelectual puro que ahora abordaba, ¿debía abandonar también a Newton, después de enfrentarse con Locke? ¿Y acaso no existían entre Newton y Leibniz los más graves antagonismos, no superados aún, y al parecer insuperables? Estos antagonismos no habían vuelto a acallarse desde que cobraron su forma más aguda en la correspondencia polémica entre Leibniz y Clarke. Toda la literatura filosófica y científica del siglo XVIII está llena de sus ecos. Por todas partes vemos cómo se enfrentan, de un modo brusco e irreconciliable, el concepto que del universo tiene el metafísico y el pensador ontológico y el que tiene el físico matemático.

Esta separación de campos se convierte en la divisa general bajo la que se libran los combates del espíritu en esta época. El más grande genio científico de Alemania, Leonhard Euler, acababa de exponer una vez más, por extenso, aquella polémica en una obra popular publicada en 1768: las *Cartas a una princesa alemana.* Mientras que el metafísico —dice Euler—, para comprender el universo, lo divide en los últimos elementos simples a que puede reducirse, el matemático, por el contrario, tiene que insistir necesariamente en que la divisibilidad de la materia, como la del espacio, llega hasta el infinito, razón por la cual no cabe encontrar aquí, en modo alguno, ningún elemento simple último e indivisible. Mientras que el primero reduce lo real a una suma de sustancias puntuales existentes de por sí y que, al combinarse,

[96] *De mundi sensibilis,* etc., § 8 (II, 411).

engendran sin embargo el fenómeno (o más bien la apariencia) de la extensión, el segundo sabe que, por virtud de la continuidad del espacio y del tiempo, retrocedemos siempre de una relación espacial o cronológica más compleja a otra más simple, pero sin que jamás consigamos que la extensión misma brote de una serie de puntos, que lo extenso brote de lo inextenso. Además, si según las ideas tradicionales de la metafísica el espacio puro y el tiempo puro no son nada por sí mismos, sino que sólo pueden concebirse como determinaciones o "accidentes" de los cuerpos y de sus movimientos, que son lo único real, es evidente que el matemático y el físico, por su parte, no tienen por qué meterse a determinar el *tipo* de realidad que corresponde al espacio y al tiempo; sin embargo, se atendrán incondicionalmente al criterio de que, sea cual fuere, hay que concederles necesariamente una realidad y de que, por tanto, la extensión y la duración poseen una existencia independiente aun desligadas de las cosas externas y durables, ya que de no aceptar esto jamás conseguirían dar un sentido claro y preciso a las leyes supremas del movimiento. La ley de inercia, por ejemplo, no podría formularse de un modo nítido e inequívoco si no se distingue el espacio puro o, como Newton lo llama, el espacio absoluto de todo lo que contiene, si no se lo reconoce como un todo sustantivo, independiente, con relación al cual pueda hablarse de la quietud o del movimiento de un sistema material.[97]

El que del modo más claro y más enérgico levantaba su voz contra la arrogancia de la metafísica y su derecho a intervenir en problemas relacionados con la teoría de la naturaleza era, pues, un pensador por el que Kant había sentido siempre la mayor veneración y a quien estaba habituado a considerar, después de Newton, como el verdadero árbitro en todo lo referente a las ciencias exactas y empíricas. Ya en el prólogo a su *Intento de introducir en la*

[97] Leonhard Euler, *Briefe an eine deutsche Prinzessin*, Petersburgo, 1768; *Theoria motus corporum solidorum seu rigidorum*, Rostock y Greifswald, 1765; *Réflexions sur l'espace et le temps* (Histoire de l'Académie des Sciences et Belles Lettres, Berlín, 1748); *Mechanica sive motus scientia analytice exposita*, 2 vols., Petropol., 1736-42; más detalles sobre Euler y su lucha contra las teorías "metafísicas" del espacio y el tiempo, en nuestra obra *Das Erkenntnisproblem*, 2ª ed., t. II, pp. 472 *ss.*, 501 *ss.*

sabiduría del universo el concepto de las magnitudes negativas se había referido Kant al método de Euler, consistente en hacer de los resultados seguros de las matemáticas la piedra de toque de los principios filosóficos generales; en él se había apoyado también en su ensayo *Sobre el primer fundamento de la diferencia de las zonas dentro del espacio,* publicado en 1768 y que se presentaba expresamente como una ampliación de las *Reflexiones sobre el espacio y el tiempo,* y en la obra *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* ensalza nuevamente a Euler como *phaenomenorum magnus indagator et arbiter.*[98]

Por tanto, en el momento mismo en que se disponía a transformar su doctrina en un sentido que parecía acercarla de nuevo a la metafísica, había algo claro e incuestionable para Kant, a saber: que cualquiera que fuese la validez que a los principios metafísicos pudiera reconocerse, la matemática debía ser asegurada y protegida contra todos los "ardides" de la metafísica, lo mismo en cuanto ciencia pura que en cuanto ciencia aplicada. Ahora bien, ¿cómo podía lograrse esto, si se mantenía en pie firmemente, como Kant lo hacía y como siguió haciéndolo desde ahora, la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible? ¿Acaso era posible reconocer la *posibilidad de aplicar* íntegramente lo matemático a lo físico, sin necesidad de declarar que mediaba entre ambos campos una *identidad* de naturaleza y de esencia? Al llegar aquí, el pensamiento se ve, pues, colocado ante un dilema. Si opta por afirmar la *correspondencia* absoluta entre lo matemático y lo empírico, sin admitir, por tanto, la posibilidad de que exista ni una sola regla de la matematica pura que no rija también plenamente en la matemática aplicada, se llegará, al parecer, a la conclusión de que tampoco el *origen* de los conceptos matemáticos y de su valor de conocimiento puede ser otro que el de los conceptos empíricos. Por el contrario, si las verdades matemáticas se consideran como simples verdades intelectivas, que no se derivan de las cosas, sino de las leyes y las actividades del "intelecto mismo", ¿qué es lo que nos garantiza que las cosas se acomoden en absoluto a los conceptos puros, que lo sensible corresponda totalmente a lo inteligible? Si nos remitiésemos, para salir del paso,

98 II, 206, 394, 431.

a una "armonía preestablecida" entre las dos esferas, no haríamos, en realidad, más que pronunciar una frase, pero sin llegar, ni mucho menos, a la solución del problema.[99]

Es éste, en realidad, el punto contra el que se estrella el sistema de la metafísica leibniziana. La falla fundamental de este sistema consiste precisamente, según el juicio de Kant, en que la forma de lo "racional" que en él se establece y que es la única que reconoce, sólo puede afirmar su aplicabilidad al ser empírico atribuyendo a éste un concepto falso. En efecto, la forma que preside la realidad empírica es la del especio y el tiempo, y en el sistema de Leibniz ambos aparecen tratados como "ideas confusas", en vez de presentárselos como medios de conocimiento específicamente peculiares y puros. Dentro de este sistema, sólo aparecen revestidos de "verdad" en el verdadero y riguroso sentido de la palabra las relaciones dinámicas entre las sustancias, las relaciones entre las mónadas simples, pues lo que expresamos en el lenguaje del espacio y del tiempo no nos transmite nunca esta verdad misma, sino solamente una imagen indirecta y turbia de ella.

Ahora bien, suponiendo que ello sea así se destruirá a sí misma, en este punto, la teoría de Leibniz y de Wolff, pues si las sustancias son lo primero y el espacio y el tiempo lo segundo, lo derivado (una imagen, además, que no responde nunca por entero a su objeto primario), es evidente que todo el contenido de la matemática dependerá de la realidad de las cosas. Por donde retornaremos en rigor, siempre y cuando seamos consecuentes en nuestro pensamiento y no lo eludamos de un modo arbitrario, al punto de vista de una fundamentación puramente empírica de la matemática; sin que, en el fondo, suponga diferencia alguna el que se parta aquí de premisas completamente distintas de las sentadas por Locke. Donde quiera que las "cosas" determinen el "concepto" y no a la inversa, sólo podrá llegarse a un saber de tipo fortuito, nunca a un conocimiento de carácter absoluto y necesario.

Por tanto, si las premisas de Leibniz-Wolff se consideran válidas y el espacio y el tiempo expresan la estructura de la "reali-

[99] Cf. el juicio de Kant en la carta posterior a Markus Herz, 22 de febrero de 1772 (IX, 102) y *De mundi sensibilis*, etc., § 22, escolio (II, 426).

dad" —aunque no de un modo adecuado, sino confuso y oscuro—, se habrá dado al traste con la exactitud y la certeza incondicional de todo lo matemático. Las reglas de la matemática sólo podrían reclamar una vigencia puramente relativa y "comparativa", nunca una verdad general y absoluta, y no sería ya absurda la idea de que el contenido de los axiomas y los principios geométricos puede llegar a ser modificado o incluso refutado algún día, a la luz de la nueva experiencia.[100] Sólo hay un camino para eludir todas estas dificultades, para asegurar a la matemática su libertad plena, su *independencia* con respecto a la realidad empírica y, al mismo tiempo, garantizarle su plena *coincidencia* con lo empírico-real. Este camino consiste en dejar que la matemática siga situada en el plano de las formas espirituales puras, aunque *proyectada* sobre el campo de lo sensible de un modo peculiar y específico, como ningún otro "concepto puramente intelectivo"; la de hacer que descanse sobre un principio de conocimiento que sea al mismo tiempo "racional" y "sensible", "general" e "individual", "universal" y "concreto".

Y en cuanto abordamos el análisis crítico exacto de la forma del espacio y el tiempo nos damos cuenta de que lo que acabamos de decir no entraña precisamente un postulado caprichoso y paradójico, sino una aspiración basada también en un auténtico "dato" del conocimiento. En efecto, en aquella forma se realiza de un modo completo y preciso todo lo que acabamos de establecer como simple postulado. El espacio y el tiempo son "generales", pues en ellos descansa toda posibilidad de ordenación cronológica y topográfica y constituyen, por tanto, la premisa de toda manifestación acerca de una determinada y concreta forma de ser. Pero son, a la par, "concretos", pues no implican precisamente *conceptos genéricos* que puedan realizarse en una mayoría de ejemplares sueltos, sino que ambos deben ser concebidos, tan pronto como los enfoquemos en su determinabilidad característica, pura y simple-

[100] Véase especialmente *De mundi sensibilis*, etc., § 15 (II, 420). Insistiremos una vez más en que aquí no se trata, naturalmente, del verdadero concepto que Leibniz tuviese del espacio y el tiempo ni acerca del valor de conocimiento de la matemática, sino solamente de deducciones hipotéticas, de las que Kant afirma que tienen su base en las premisas del sistema leibniziano.

mente como conceptos "únicos". El concepto genérico engloba "debajo de sí" sus diferentes clases, como el concepto de árbol, por ejemplo, las "variantes" del pino, el tilo, la encina, etc.; pero los conceptos del espacio y del tiempo no abren esta escala descendente a variantes subordinadas. Por mucho que analicemos la totalidad del tiempo y del espacio no llegaremos nunca a conceptos más "simples", menos complejos, sino que dentro de cada pie y de cada pulgada de espacio, de cada minuto y cada segundo del tiempo entrará, si queremos concebirlos, la totalidad de los conceptos del tiempo y el espacio. De otro modo no podríamos concebir la pulgada "dentro del" espacio ni el segundo "dentro del" tiempo, pues para poder deslindarlos respectivamente de las demás manifestaciones del espacio o el tiempo necesitamos representárnoslos a la par con ellas, formando una totalidad.

Ahora bien, para expresar esta manera peculiar de relacionar lo concreto con lo general y esto con lo concreto, de concebir la totalidad dentro de cada parte y ésta dentro del todo, surge ahora un nuevo término psicológico y gnoseológico. Donde quiera que se postula y aparece posible esta manera de concebir, no se maneja ya la forma del simple concepto, sino la forma de la *intuición*.[101] Y así descubre Kant la idea decisiva que entraña para él la solución de todas las dudas anteriores. En efecto, la intuición del espacio y del tiempo, que es necesario reconocer con un "dato" independiente y peculiar del conocimiento, es lo que permite verdaderamente enlazar las dos exigencias que hasta ahora había que considerar necesariamente como incompatibles entre sí. El factor pureza se asocia así al factor sensibilidad. El espacio y el tiempo son sensibles porque no es posible reducir a simples determinaciones conceptuales, por muy a fondo que se lleve el análisis, la coincidencia y la sucesión; y son, al mismo tiempo, "puros", porque aun sin necesidad de llevar a cabo aquel análisis que los reduzca a elementos conceptuales, llegamos a la "evidencia" plena de la función que desempeñan como totalidad y podemos así captarlos en su vigencia incondicional, sobrepuesta a todo lo puramente real y empírico.

Sólo a partir de ahora, después de haber avanzado hasta este

[101] Véase *De mundi sensibilis*, etc., §§ 13-15 (II, 414-422).

punto, podemos decir que existe para nosotros una *ciencia de lo sensible*, una aplicación estricta y exacta de la matemática y de sus determinaciones necesarias a los fenómenos y a sus cambios y su proceso. Hemos deslindado de este modo dos clases fundamentalmente distintas de conocimiento puro: una es aquella por medio de la cual determinamos las relaciones de lo "inteligible", otra la que nos sirve para determinar la ordenación dentro de lo "sensible". Sólo la primera, la formada por los conceptos intelectivos puros, nos enseña a conocer las cosas como son, pues la segunda, el conocimiento intuitivo en el espacio y en el tiempo, sólo nos hace accesible e interpretable el mundo de los "fenómenos"; pero dentro de este campo de acción, que es el suyo, puede estar segura de una generalidad y una necesidad completas, de una precisión y una certeza ilimitadas.[102]

Con esto, Kant adopta una actitud clara y definitiva en el pleito entre Newton y Leibniz, aunque no bajo una forma tan simple como la que pudo adoptar cuando se trataba de la pugna entre Leibniz y Locke. En efecto, aquí Kant pudo adherirse al juicio de Leibniz en todos los puntos esenciales, pues al rechazar la terminología de lo "innato" para sustituirla por la afirmación de las leyes originarias del espíritu, las cuales, sin embargo, sólo pueden ser reconocidas a través de su ejercicio, no hacía en realidad otra cosa que corregir una expresión que consideraba desacertada, sin dar propiamente un nuevo giro al pensamiento leibniziano. En cambio, en la lucha entre Leibniz y Newton no podía ya optar pura y simplemente por una de las dos partes; su modo de plantear el problema salíase ya de los marcos de ambas.

Euler, al abogar por Newton, defendía exclusivamente el interés de la investigación empírica, que era necesario poner a salvo de toda pretensión extraña, pero el problema que esto planteaba a la crítica filosófica de Kant era más difícil y más complejo. Para él, se trataba de suplantar una solución negativa por otra positiva; no se trataba solamente de asegurar y afirmar la ciencia dentro de sus propios límites, sino, al mismo tiempo, de determinar con toda precisión lo que caía fuera de estos límites como el verdadero campo de la metafísica. Sólo de este modo podía lograrse, no sólo

102 Véase *De mundi sensibilis*, etc., especialmente §§ 11 y 12 (II, 413 *ss.*), § 4 (II, 408 *s.*).

evitar las intromisiones de la metafísica en la teoría de la naturaleza, sino a la inversa, las de ésta en aquélla. Y la trayectoria de la física matemática en el siglo XVIII ofrecía más de un ejemplo aleccionador de esta segunda clase de intromisiones.

Kant habría reconocido de buena gana al geómetra y al físico el empleo del concepto del "espacio absoluto" en la derivación de sus reglas, pues en el fondo la función de este concepto reducíase a afirmar que aquella síntesis que designamos en geometría o en mecánica con el nombre de "espacio" no coincide con la suma de lo que llamamos la totalidad del mundo material, sino que se enfrenta a este concepto como algo propio e inconfundible. La concepción de Kant coincidía plenamente con esta tesis. Y él mismo pretendió reforzarla mediante el examen de relaciones puramente geométricas en su estudio del año 1768 *Sobre el primer fundamento de la diferencia de las zonas dentro del espacio.*[103]

Lo que, por el contrario, no podía reconocer era esto: que se sacasen de la naturaleza de este espacio matemático puro, como se hacía también continuamente, conclusiones que afectaban a los problemas fundamentales de la cosmología y la teología especulativas, a las relaciones entre Dios y el mundo, la creación y la eternidad. También en este punto había ido delante Newton: había añadido a los cálculos y experimentos de sus *Principios matemáticos de la teoría de la naturaleza* y de su *Optica* capítulos en los que exponía, aunque de un modo muy cauto y retraído en la forma, con toda energía y en un tono dogmático en cuanto al contenido, su teoría del espacio como el *sensorium* de la divinidad y el órgano de la omnipresencia divina.[104] Y en los escritos polémicos cruzados entre Leibniz y Clarke este género de problemas habían acabado eclipsando y desplazando a todos los demás.

Ya Leibniz había puesto de manifiesto de un modo claro y nítido las contradicciones dialécticas a que esto conducía. Si se admite —decía Leibniz— que el espacio y el tiempo son predicados aplicables sin distinción a cuanto existe, aplicables por tanto, del mismo modo, a lo "espiritual" y a lo "físico", a Dios y al mun-

103 Véase t. II, pp. 391 *ss.*

104 Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica,* lib. III (ed. Le Seur y Jacquier, Ginebra, 1739, III, 673 *ss.*); *Optice,* lat. redd. Samuel Clarke, Lausana, 1740, p. 297 *s.*

do, habrá que llegar necesariamente a la conclusión de que la creación es un acto que se desarrolla en el espacio y el tiempo absolutos. Tendrá, por tanto, su determinado "dónde" y "cuándo"; es decir, empezará a contarse desde un momento fijo y tendrá un lugar fijo, un determinado sector del infinito espacio universal que le servirá de base, de recipiente de la materia que ha de asimilar, por decirlo así.

Ahora bien, si nos proponemos determinar de algún modo en el pensamiento este lugar y este tiempo, inmediatamente nos veremos embrollados en una red de antinomias. En efecto, como dentro del espacio "vacío" y del tiempo "vacío" ningún punto tiene preferencia con respecto a otro o presenta diferencia alguna respecto a él, tendremos que cualquier punto que pudiéramos fijar hipotéticamente como "comienzo" o "límite" espacial de la creación podría trocarse arbitrariamente por otro. Por eso, colocándose en este punto de vista, es imposible establecer un "aquí" sin que inmediatamente se transforme en un "allí" o en un "acullá", ni puede señalarse un "ahora" que no se nos convierta entre las manos en todo lo contrario, en un "antes" o en un "después".[105]

Kant, que tomaba una parte activísima en la discusión de todos estos problemas —la correspondencia entre Leibniz y Clarke había sido puesta de nuevo a su alcance al aparecer en 1768 la edición de las obras de Leibniz por Duten, y las acotaciones hechas por él en su ejemplar de la *Metafísica* de Baumgarten demuestran cuán a fondo la estudió—, enfoca la cuestión aquí planteada, pero dándole inmediatamente un alcance mucho más general. La contradicción que Leibniz pone de relieve aquí no representa, nos dice, un caso aislado, pues se manifiesta en todos aquellos casos en que se aplican predicados sensibles a objetos inteligibles o, al revés, predicados inteligibles a objetos sensibles. Siempre que tal acontece aparece frente a cualquier "tesis" que podamos formular, inmediatamente, la "antítesis", y ambas son susceptibles de ser demostradas, al parecer, con la misma fuerza y la misma necesidad. El propio Kant informa que en la época que pre-

[105] Véase la correspondencia entre Leibniz y Clarke en nuestra edición de las obras fundamentales de Leibniz (*Philosophische Bibliothek*, ts. 107-8), t. I, pp. 134 *s.*, 147 *s.*, 188, 190.

cede a su disertación inaugural se adiestró en esta clase de ejercicios antitéticos y que fueron ellos los que le revelaron con toda claridad lo que había de característico en el nuevo principio: la separación esencial y metodológica entre los contenidos del mundo sensible y los del mundo inteligible.

"Al principio no hice más que entrever vagamente este principio. Intenté muy seriamente demostrar una tesis y al mismo tiempo su antítesis, no para formular una doctrina basada en la duda, sino porque sospechaba que era ilusión del entendimiento el querer descubrir dónde radicaba. El año 69 derramó gran luz sobre mí." [106]

La ilusión quedó disipada tan pronto como Kant comprendió que, para poder determinarse de un modo completo, el objeto de todo juicio necesita, además, una característica específica que nos diga en qué condiciones de conocimiento se halla ante nosotros. Si no se hace así, si las leyes que radican en nuestras "dotes" *(índoles)* subjetivas, aunque basadas necesariamente en ellas, se confunden falsamente con las determinaciones de las cosas en general, es decir, con las determinaciones que necesariamente han de asignárseles cualquiera que sea el tipo de consideración, se producirá una confusión peculiar de la conciencia. Al embrollarse los límites del tipo de conocimiento desaparecen también ante nosotros toda claridad y toda univocidad de los objetos: no tendremos ya ningún sujeto fijo de juicio y oscilaremos sin dirección ni norte entre distintas interpretaciones y acepciones del mismo. El espíritu humano se convertirá así en una especie de linterna mágica, que desfigurará extrañamente los contornos de las cosas según el resplandor que sobre ellas arroje.

Lo único que puede precavernos contra este "confusionismo del espíritu" es la segura delimitación de los dos campos en que se mueven nuestros juicios. Efectuado este deslinde, ya no podremos caer en la tentación de aplicar a objetos del mundo intelectivo puro, por ejemplo a Dios y a las sustancias inmateriales, predicados como los de "dónde" y "cuándo", del mismo modo que no podremos concebir los objetos sensibles más que bajo las con-

[106] *Reflexiones* a la *Crítica de la razón pura*, nº 4.

diciones específicas del mundo sensible, es decir, bajo las formas intuitivas puras del espacio y el tiempo.[107]

De este modo se han conseguido dos cosas. Se ha eliminado, por una parte, el *contagium* de lo inteligible por lo sensible, peligro que se daba muy claramente en la teoría newtoniana de Dios,[108] y, por otra, se ha garantizado una posibilidad absoluta de aplicación a las formas de la sensibilidad dentro de su campo propio de acción, es decir, dentro de la órbita total de los objetos empíricos. Con ello quedan satisfechas por igual las exigencias de la metafísica y las de la física matemática; cada uno de estos dos campos ha encontrado dentro de sí mismo su centro de gravedad y su principio peculiar de certeza. Es esto lo que constituye, para el propio Kant, el tema central y la verdadera médula de su disertación inaugural.

"La primera y la cuarta sección —escribe a Lambert el 2 de septiembre de 1770, al enviarle el escrito— pueden saltarse como poco importantes, pero en la segunda, la tercera y la quinta, aunque no haya sido capaz de escribirlas a mi plena satisfacción por falta de condiciones personales, creo que hay materia digna de ser sometida a una cuidadosa y amplia elaboración. Las leyes más generales del mundo de los sentidos desempeñan falsamente un gran papel en la metafísica, en que, sin embargo, sólo debiera tratarse de conceptos y principios propios de la razón pura. Tal parece como si la metafísica tuviera que ir precedida de otra ciencia muy especial, aunque puramente negativa (la *phaenomologia generalis)*, en la que deben trazarse los límites de vigencia a los principios de la sensibilidad para que no tergiversen, como han venido haciendo casi siempre hasta aquí, los juicios que versan sobre objetos propios de la razón pura. Pues el espacio y el tiempo y los axiomas de contemplar todas las cosas a través de las relaciones de los mismos son muy reales desde el punto de vista de los conocimientos empíricos y de todos los objetos de los sentidos y contienen realmente las condiciones de todos los fenómenos y de todos los juicios empíricos, pero si algo se concibe, no como un objeto de los sentidos, sino a través de un concepto general y puro

[107] Véase *De mundi sensibilis*, etc., sección V: De methodo circa sensitiva et intellectualia in Metaphysicis (II, 427 *ss*.).

[108] Véase *De mundi sensibilis*, etc., §§ 22 y 23 (II, 426, 428).

de la razón, como un objeto, como una sustancia, etc., nos veremos conducidos a posiciones muy falsas si nos empeñamos en someterlo a los conceptos fundamentales concebidos del mundo sensible. A mí me parece, y ojalá sea lo bastante afortunado para que pueda llegar a ganar el asentimiento de usted con este intento, siquiera sea muy defectuoso, que una disciplina propedéutica de este tipo, que preservase a la verdadera metafísica de toda intromisión del mundo sensible, podría demostrar fácilmente su viabilidad práctica y su evidencia sin necesidad de grandes esfuerzos."[109]

En realidad, lo que Kant presenta todavía aquí como la meta de un esfuerzo pequeño habría de ser el resultado de una labor de pensamiento profundísima y reconcentrada por espacio de una década entera: fué la *Crítica de la razón pura,* publicada casi once años después de esta carta a Lambert, la que demostró "la viabilidad práctica y la evidencia" de aquella propedéutica del pensar metafísico que Kant entrevé en las líneas citadas.

Pero antes de abrazar el nuevo camino que había de llevar a nuestro filósofo hasta más allá de la disertación inaugural, queremos volver la vista una vez más a la trayectoria discursiva a través de la cual surgieron los resultados de este escrito. Son muy pocos, relativamente, los hechos externos que pueden puntualizarse con toda seguridad en cuanto a la época que separa los *Sueños de un visionario* de la disertación inaugural; no obstante, reuniéndolos y cotejándolos todos, podemos obtener una imagen clara de los progresos de pensamiento conseguidos durante estos años.

Sabemos que Kant estudió durante este período los *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* de Leibniz; que esbozó, apoyándose en ellos, una teoría de los conceptos intelectivos puros en la que el espacio y el tiempo aparecen todavía situados directamente junto a los puros "conceptos de la razón", tales como los de sustancia, causa, posibilidad y necesidad, etc., hasta que poco a poco fué abriéndose paso en él la nítida distinción entre los "conceptos elementales de la sensibilidad" y los "conceptos puros de las intuiciones". Podemos seguir perfectamente su trayectoria y ver

[109] IX, 73.

cómo, apoyándose principalmente en los escritos de Euler, y con vistas a la discusión entre Leibniz y Clarke, intenta llegar a una solución personal del pleito entre los "matemáticos" y los "metafísicos" en torno al problema del espacio y el tiempo, viéndose envuelto así en contradicciones dialécticas cada vez más profundas, hasta que por último, en 1769, se proyecta claramente ante él, con su significación decisiva, el problema de las *antinomias.*[110]

Esta nítida formulación del problema le revela, al mismo tiempo, la nueva solución. Sólo es posible conciliar la "tesis" y la "antítesis" de una antinomia comprendiendo que ambas se refieren a mundos distintos. Establecer la separación entre estos dos mundos y con ello fundamentarlos y asegurarlos verdaderamente, cada uno dentro de su propia órbita: tal será en lo sucesivo la misión propia y peculiar de la metafísica. Por tanto, para ella no rige lo de que "el uso indica el método": la posibilidad de comenzar, como en otras ciencias, con intentos y memorias sueltos, para indagar *a posteriori*, después de haber obtenido ya una determinada suma de ideas, cuáles son los principios que han guiado nuestro conocimiento.

Lejos de ello, el problema del método es aquí el verdadero y único legítimo *comienzo* de todo conocer: *methodus antevertit omnem scientiam.*[111] Todas las decisiones dogmáticas a que se llegue sin haber resuelto de antemano este problema previo y fundamental deben ser consideradas como un juego vacuo del espíritu. En este punto resalta con especial claridad en qué medida Kant, aun conquistando para sí una nueva base de pensamiento, se mantiene al mismo tiempo dentro de la continuidad de su trayectoria anterior de pensamiento. La filosofía sigue siendo para él la "ciencia de los límites de la razón humana"; pero esta operación de deslinde se basa ahora en un "dato" que antes no había llegado a captar ni en todo su volumen ni con todo su alcance.

El sistema de los conocimientos aprioristicos es el fundamento en que debe basarse toda separación del mundo sensible y del mundo inteligible. Leibniz había esbozado este sistema, pero sin

110 Más detalles sobre la significación del problema de las antinomias para la historia de la trayectoria de Kant, en Benno Erdmann, prólogo a la edición de las *Reflexiones*, pp. XXIV *ss.*

111 *De mundi sensibilis*, etc., § 23 (II, 427).

llegar a ver ni a señalar sus finas ramificaciones y complicaciones, pues llevado del principio común, de la "racionalidad" inherente por igual a todos los elementos de este complejo, a los conceptos lógico-ontológicos y a los matemáticos, perdía de vista las diferencias específicas de vigencia que, no obstante, subsisten aquí. La disertación inaugural dió el primer paso decisivo, al esclarecer estas diferencias. De lo que se trataba ahora era de no detenerse aquí, sino trazar de un modo cada vez más diáfano y firme las distintas líneas divisorias, hasta conseguir que la "razón" se mostrase como unidad completa y, al mismo tiempo, destacándose en ellas y distinguiéndose cuidadosamente, apareciesen todos y cada uno de sus aspectos particulares.

5. El descubrimiento del problema crítico fundamental.

Cuando Kant, a la edad de 46 años, tomó posesión de su nuevo cargo académico de profesor titular, presentando para ello la memoria titulada *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, podía pensarse que su trayectoria filosófica había llegado ya a su apogeo y que ya no había gran cosa que esperar de él, como no fuera el remate y la coronación de las ideas allí expresadas. El filósofo de Königsberg había ido enfrentándose con todas las grandes potencias del pensamiento de su tiempo y frente a todas ellas había mantenido una posición propia y original. Parecía como si la única labor que tuviera por delante fuese la de consolidar y desarrollar en todas direcciones el patrimonio espiritual ya conquistado por él. Y el propio Kant abrigaba la creencia de que todo su trabajo en lo futuro se encaminaría exclusivamente a esa meta, a desarrollar y fundamentar las ideas ya expuestas con anterioridad en lo fundamental.

Pero es precisamente en este punto cuando se produce el viraje decisivo llamado a dar su verdadera hondura a su vida y a su pensamiento. Lo que para otros, incluso para cualquier gran talento filosófico, habría sido el término de los afanes de una vida fué para el genio filosófico de Kant solamente el primer paso en una senda que nadie hasta entonces había pisado. El propio Kant habría de señalar más tarde el año 1770 como el *punto de partida* de sus realizaciones originales como pensador y como escritor;

y, en realidad, todo lo anterior a esta fecha, a pesar de ser muy rico en contenido, pierde todo su relieve y su significación cuando se lo mide por los raseros que ofrece la nueva trayectoria del filósofo desde la disertación inaugural hasta la crítica de la razón.

Pero antes de entrar a examinar esta época, la más importante en la formación interior de Kant, hemos de recordar brevemente algunos datos externos que se refieren a la vida de nuestro filósofo y a su carrera académica. Su nombramiento de profesor titular de la cátedra de lógica y metafísica representa una etapa muy importante en este respecto, pues gracias a ello obtuvo Kant el ocio necesario para poder dedicarse sin interrupción al desarrollo de su obra filosófica.

A pesar de su ausencia casi completa de pretensiones, la preocupación por asegurarse el porvenir empezó a agobiar a Kant a medida que iba haciéndose viejo, como nos lo revelan las cartas que dirigió al ministro y al rey con motivo de la solicitud de aquella cátedra. "Esta primavera —escribe— cumpliré 47 años, y los progresos de mi edad empiezan a inquietarme cada vez más ante la carencia de medios seguros de sustento para el día de mañana... Mis años y la escasez de los recursos que permiten sustentarse a costa de la universidad, a lo que hay que añadir el carácter concienzudo que a uno le impide solicitar cargos que no se crea en condiciones de desempeñar con todo honor, anularían y destruirían en mí toda esperanza de poder ganarme el sustento futuro en mi patria, caso de que fuese rechazada mi humilde solicitud." [112]

En realidad, todos los pasos que Kant había dado con anterioridad en esta dirección habían resultado fallidos. En sus primeros años de magisterio habíale sido denegada incluso una plaza de profesor en la escuela dependiente del capítulo catedral de Königsberg, para adjudicársela, como refiere Wald en su discurso fúnebre, a un "notorio ignorante" llamado Kahnert.[113] Asimismo

[112] Carta al ministro von Fürst, de 16 de marzo de 1770; a Federico II, de 19 de marzo de 1770 (IX, 68 y 70).

[113] Véase Reicke, *Kantiana*, p. 7; Borowski, *loc. cit.*, p. 31; no existe ya la menor razón para dudar del contenido de estos informes, desde que Arthur Warda ("Zür Frage nach Kants Bewerbung um eine Lehrerstelle an der Kneiphöfischen Schule", en *Altpreussische Monatsschrift*, t. XXXV, pp. 578 *ss.*) ha

fracasó su intento de conseguir, algunos años después de la muerte de Martin Knutzen, el puesto de profesor extraordinario de lógica y metafísica que en vida desempeñara; cuando Kant solicitó esta cátedra en abril de 1756, considerábase inminente una nueva guerra y el gobierno prusiano, por razones de economía, dejó aquel puesto sin proveer.[114]

Aún nació bajo auspicios menos favorables la petición que siguió a ésta, la que Kant presentó dos años más tarde y que versaba sobre la cátedra de lógica y metafísica. Este puesto había quedado vacante por la muerte de su titular, el profesor Kypke, en 1758, en un momento en que toda la Prusia Oriental estaba ocupada por los rusos y gobernada por sus autoridades militares. Esto obligó al filósofo a dirigir su solicitud, no sólo a la Facultad de Filosofía de Königsberg, sino también a "Su Graciosa y Soberana Majestad, la Emperatriz y Autócrata de todos los rusos", es decir, a la emperatriz Isabel. Pero su representante, el gobernador ruso de Königsberg, desestimó la petición de Kant y adjudicó la cátedra a su colega Buck, quien había sido recomendado en primer término por el senado de la universidad, apoyándose para ello en esta razón de peso: que aventajaba a Kant en edad, pues tenía doce años más que él.[115]

Después de retornar la ciudad de Königsberg bajo la administración alemana y cuando, terminada ya la guerra de los Siete Años, volvía el gobierno a atender con todo celo los asuntos de la enseñanza superior, pasó bastante tiempo antes de que se le deparase al Ministerio de Justicia, que a la sazón se ocupaba de los problemas de la enseñanza, ninguna coyuntura para la promoción de Kant. Un rescripto de fecha de 5 de agosto de 1764

demostrado, a base de los libros oficiales de la escuela mencionada, que Kahnert ejerció allí de profesor desde el año 1757. Claro está que la investigación sobre dichos libros no ha permitido obtener ningún testimonio positivo de que Kant llegase a solicitar aquel mismo puesto.

114 Solicitud de Kant al rey Federico II de 8 de abril de 1756 (IX, 2).

115 Escritos de Kant al Rector y al Senado, a la Facultad de Filosofía de Königsberg y a la emperatriz Isabel de Rusia (véase IX, 3-5). El envío del escrito a la emperatriz de Rusia era una fórmula expresamente exigida por las autoridades rusas de ocupación y que se imponía como un deber concreto, para ciertos asuntos, en un decreto especial; más detalles acerca de esto en Arthur Warda, en *Altpreussische Monatsschrift*, t. XXXVI, p. 498.

dirigido al gobierno de la Prusia Oriental en Königsberg señala expresamente que "se ha destacado con algunos de sus escritos, de los que se trasluce una profundísima erudición, un maestro de aquella universidad llamado Immanuel Kant". Pero el único puesto académico que por aquel entonces pudo ofrecérsele fué una cátedra de arte poética en Königsberg. Kant rechazó el ofrecimiento, a cambio de lo cual se le dió, por lo menos, la seguridad de que "sería colocado" tan pronto como se produjese alguna vacante; se ha conservado, en efecto, un documento manuscrito, dirigido además expresamente al Senado de la Universidad de Königsberg, ordenando "que el maestro Kant, hombre muy competente y que profesa sus enseñanzas con aplauso general, ocupe una cátedra en la primera oportunidad".[116]

Pero esta oportunidad tardó todavía más de seis años en presentarse. Por el momento, Kant no tuvo más remedio que contentarse con que se le adjudicase, a petición suya, el cargo de subdirector de la biblioteca del palacio real de Königsberg, retribuido con un sueldo anual de 62 táleros, suma de la que, a pesar de ser tan exigua, dice en su escrito de solicitud de la plaza que "contribuiría de algún modo a reforzar sus inseguros medios académicos de sustento".[117] Sabemos que sirvió durante varios años este cargo, que por la incapacidad de su superior, el bibliotecario Bock, echaba sobre sus hombros todo el trabajo que la dirección de la biblioteca imponía, con el celo y la puntualidad que ponía en todo, lo mismo en lo pequeño que en lo grande. Y sólo solicitó que se le relevara de aquel puesto en abril de 1772, dos años después de haberle sido adjudicada su cátedra como profesor titular, alegando que no podía hacer aquellas tareas compatibles con sus nuevas obligaciones académicas y con la distribución de su tiempo.[118]

Por lo demás, poseemos una prueba más clara que cualquiera

[116] Acerca del plan de encargar a Kant de la cátedra de arte poética y de los rescriptos y disposiciones relacionados con este asunto, véase Schubert, biografía de Kant, pp. 49 *ss.*

[117] La solicitud dirigida al rey Pederico II y al ministro barón de Fürst el 24 y el 29 de octubre de 1765, respectivamente, véase en IX, 40, 41 (cf. también Arthur Warda, *Altpreussische Monatsschrift*, t. XXXV, pp. 477 *ss.*).

[118] Al rey Federico II, 14 de abril de 1772 (IX, 109); más detalles sobre el cargo y las actividades de Kant como subdirector de aquella biblioteca, en Vorlander, *Kants Leben*, Leipzig, 1911, pp. 79 *ss.*

otra de que todavía en los últimos años de su período de magisterio vivió Kant preocupado por el aseguramiento material de su vejez: el hecho de que, al ofrecérsele en 1769 la perspectiva de obtener una cátedra en la universidad de Erlangen, vacilase mucho antes de rechazar esta "ocasión de obtener una dicha segura, aunque pequeña". Pero se echó a temblar cuando, sin otra base que esta manifestación suya, se enteró de que aquella universidad había decretado inmediatamente su nombramiento, invitándole a tomar cuanto antes posesión de su cátedra por intermedio del profesor de matemáticas y física, Sim. Gabr. Suckow. En este momento se dió perfecta cuenta de lo que representaría para él el cambio de ambiente y de régimen de vida.

"Las nuevas y poderosísimas seguridades —escribía a Suckow—, la perspectiva de una vacante tal vez próxima en esta universidad, el apego a mi ciudad natal y a un círculo bastante extenso de amigos y conocidos, y, sobre todo, mi débil complexión física, son otros tantos obstáculos que de pronto se oponen invenciblemente en mi espíritu a este propósito; confío en seguir encontrando la paz de este espíritu en el mismo sitio en que, a pesar de todos los contratiempos y dificultades, la he encontrado hasta ahora... Me inquieta mucho... el que pueda concitar contra mí, con esta vana esperanza a la que yo mismo he dado pie, el disgusto de usted. Confío, sin embargo, en que, conociendo usted tan bien como conoce las flaquezas del carácter humano, habrá de ser indulgente con un espíritu irresoluto para afrontar cambios que otros juzgan insignificantes y que no habrá de tomarme en cuenta estos impedimentos sobre los que, por muy desagradables que sus consecuencias puedan ser, no puede disponer el hombre, como no puede tampoco disponer de la dicha." [119]

Y esta mentalidad se afianzó todavía más en él en los años siguientes, en los que, habiendo obtenido como profesor titular la cátedra de lógica y metafísica, no tenía por qué sentirse cohibido bajo la coacción de ninguna penuria material. El ministro Zedlitz —que no sólo lo estimaba como profesor, sino que lo veneraba además como filósofo— intentó animarlo en 1778 a que aceptase una cátedra en la universidad de Halle; como Kant declinara la

[119] Carta a Suckow, 15 de diciembre de 1769 (IX, 66).

invitación, el ministro insistió nuevamente acerca de ello, exponiéndole las ventajas de orden material que el cambio representaría para su carrera, pero haciéndole ver, además, que un hombre como él tenía el deber de no rehuir la posibilidad de ejercer influencia sobre un radio de acción mayor, a pesar de todo lo cual nuestro filósofo mantúvose inconmovible.

"Puede usted creerme —le escribía Zedlitz, con este motivo— que no le atormentaría si estuviese seguro de que en su profesión abundaban hombres de los conocimientos y las dotes de usted; pero me gustaría que no hiciese usted tampoco oídos sordos al deber de producir los beneficios que podría en las ocasiones que se le deparan y no perdiese de vista que los mil a mil doscientos alumnos que estudian en Halle tienen derecho a exigirle que los guíe y oriente en sus estudios, sin que yo quiera asumir la responsabilidad de que no se haga así." [120]

La universidad de Halle, donde Wolff había enseñado por espacio de catorce años, después de su reposición en la cátedra por Federico el Grande, tenía en realidad la fama de ser la primera universidad de Alemania en cuestiones filosóficas, y también en las demás disciplinas podía Zedlitz, celosamente entregado a la misión de engrandecer aquella universidad, citar a Kant algunos nombres prestigiosos. Ya Voltaire había dicho que era en la universidad de Halle donde estaba la flor y nata de los sabios alemanes. Sin embargo, Kant no sólo resistió a todas las tentaciones de la vanidad —pues Zedlitz llegó a ofrecerle el título de consejero de la corte, caso de que le fuese agradable por "circunstancias de orden accesorio de que ni un filósofo puede prescindir"—, sino también, cosa de seguro mucho más importante para él, a todas las apelaciones que Zedlitz hacía a sus deberes para con la colectividad y para con la juventud estudiosa.

"Como usted sabe —escribió por aquel entonces a Marcus Herz—, el lucro y el relieve de un gran escenario ejercen poca atracción sobre mí. Todo lo que apetecía y he logrado es una situación tranquila y acomodada a mis pocas necesidades, en que el trabajo pueda alternarse con las especulaciones del espíritu y el trato social y en que se mantengan en funciones sin gran esfuerzo

[120] Carta de Zedlitz a Kant, 28 de marzo de 1778 (IX, 171).

mi espíritu, fácilmente afectable, pero por lo demás libre de cuidados, y mi cuerpo, más caprichoso aún, pero que aún no ha estado nunca enfermo. Cualquier cambio me inquieta, aunque se presente con todas las apariencias favorables, y creo que debo seguir este instinto de mi naturaleza si quiero alargar un poco el hilo que las Parcas tejen para mí y que es muy delgado y frágil. Agradezco, pues, profundamente el interés que mis amigos y protectores se toman por mi bienestar, pero al mismo tiempo me permito rogarles encarecidamente que dirijan todos estos buenos deseos a desviar de mí toda inquietud... en la presente situación." [121]

Muchas veces se ha deplorado esta actitud y ha sido lamentada y hasta tomada a chacota la exagerada susceptibilidad y la timidez del filósofo en todo lo que se refería a la vida material. Quienes así reaccionan enjuician el problema más bien desde puntos de vista generales y abstractos que situándose en la realidad concreta de vida de la que Kant partió para tomar su decisión. Hay que tener en cuenta que nuestro filósofo se disponía, precisamente por aquel entonces, a desarrollar una obra que habría de imponerle, tanto en lo especulativo como en lo literario, un trabajo tal vez no superado jamás por ningún pensador. A partir del momento en que Kant concibe esta obra, es como si ya su vida no tuviese para él una significación propia e independiente, como si no fuese más que el substrato para la labor del espíritu que se siente llamado a emprender. Todas sus fuerzas personales se proyectan, única y exclusivamente, sobre el proceso abstracto del pensamiento que ante él se abre, y se ponen a su servicio. Se queja continuamente de lo malo que es su salud, "constantemente alterada"; pero, gracias a una dieta cuidadosa y concienzudamente pensada y seguida, su cuerpo resiste aquellos esfuerzos, inauditos incluso para un Kant.

Teniendo esto en cuenta, es fácil comprender por qué Kant rehuía en esta época todo lo que fuesen cambios, por mucho que desde un punto de vista material prometiesen una mejoría en su situación: porque no veía en ellos más que peligros e inquietudes. La carta de Kant a Marcus Herz, que citábamos más arriba, recuerda en ciertos rasgos concretos y, sobre todo, por su tónica ge-

[121] Carta a Marcus Herz, abril de 1778 (IX, 174).

neral, la correspondencia mantenida entre Descartes y Chanut, el embajador francés en Estocolmo, cuando éste invitó al filósofo a la corte de Cristina de Suecia. También Descartes opuso una fuerte resistencia a aquella invitación, cuya aceptación suponía para él renunciar a su plan de vida, metódicamente elegido y realizado hasta entonces con metódico rigor, aunque más tarde abandonara aquella resistencia, movido más por razones de orden externo que por una convicción interior. Kant, en cambio, mantúvose también en este punto, sin vacilar, fiel a la ley interior, y podemos estar realmente seguros de que aquel "instinto de mi naturaleza" a que se remitía era, en verdad, el demonio del gran hombre, un demonio que supeditaba la trayectoria exterior de su vida, claramente y sin titubear, a las exigencias puramente objetivas de su obra.

La correspondencia mantenida entre Kant y Marcus Herz en la década de 1770 a 1780 nos ofrece un testimonio de incomparable valor sobre el modo cómo fué plasmándose en él esta obra, en un progreso rítmico de pensamiento, pese a todas las dificultades y obstáculos de orden interior; testimonio que, por lo demás, tiene que hablar por sí solo, ya que no disponemos de otras noticias en cuanto a este período. Se ha intentado obtener, a base de deducciones de las notas que se han conservado de los cursos de Kant sobre metafísica, una imagen de su concepción filosófica de conjunto en aquella época, pero este método adolece de inseguridad en más de un aspecto. Aun prescindiendo de que no siempre es posible situar cronológicamente con certeza estas notas de clases, nos encontramos con que en ellas, en parte por culpa del copista y en parte por razón del manual que Kant, siguiendo la tradición, empleaba para sus lecciones, se han deslizado tantos elementos extraños que su valor como fuentes de la filosofía kantiana resulta extraordinariamente problemático.

En cambio, las cartas a Herz no sólo reflejan la trayectoria objetiva de los pensamientos de Kant, sino que son, además, fiel espejo de los cambiantes estados personales e intelectuales de espíritu que la acompañan. Marcus Herz había colaborado en la discusión pública abierta sobre la memoria de Kant *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* y había sido iniciado personalmente por él en todos los detalles de aquel ensayo.

Por lo tanto, el filósofo podía estar seguro de encontrar en este amigo y discípulo, más que en cualquier otro, una comprensión clara en cuanto al desarrollo ulterior del pensamiento que a dicha obra se anudaba. Las noticias epistolares acerca de esto se interrumpen con frecuencia y parecen quedar totalmente descartadas durante algún tiempo; sin embargo, Kant, que en aquellas cartas parecía hacer examen de conciencia acerca de los progresos de su pensamiento, sentía constantemente la necesidad de reanudarlas.

Las relaciones personales entre maestro y discípulo cobran además, en estas cartas, un tono cada vez más íntimo y cordial. "Mi dilecto e inapreciable amigo", "mi dignísimo y estimadísimo amigo": así comienzan muchas de las cartas de Kant, hombre muy parco en tratamientos de esta clase. Movido por este afecto, permitió que Herz penetrase más profundamente que ningún otro con la mirada en el taller de su pensamiento.

Ya la primera carta, la de junio de 1771, después de registrar los nuevos resultados a que entonces había llegado el maestro, arroja clara luz sobre la metodología subjetiva del pensamiento que había de aplicar en lo sucesivo. "Sabe usted bien —escribe Kant a Herz, disculpando la demora de su respuesta a las objeciones de Lambert y Mendelssohn contra su disertación— que yo no acostumbro ver las objeciones razonables solamente por el lado de su posible refutación, sino que procuro, al mismo tiempo, entretejerlas con mis propios juicios y les doy el derecho a echar por tierra todas las opiniones anteriores que yo haya podido acariciar. Siempre confío en que, enfocando imparcialmente mis juicios desde el punto de vista de otros, pueda llegar a obtener una tercera cosa que aventaje a lo que anteriormente pensaba. Además, el solo hecho de que no logre ganar el convencimiento de hombres de tal criterio es siempre, para mí, una prueba de que mis teorías adolecen, por lo menos, de falta de claridad, de evidencia o de algo esencial en ellas. Y una larga experiencia me ha enseñado que el convencimiento no puede sernos impuesto por la fuerza ni puede tampoco acelerarse por el esfuerzo, sino que necesita de un tiempo bastante largo, ya que conviene contemplar los conceptos con intervalos en toda clase de situaciones y dentro de las conexiones más amplias que sea posible, y, sobre todo, para que entre tanto se ponga en guardia dentro de nosotros el espíritu

escéptico y examine lo que hemos cavilado, para ver si resiste hasta a las dudas más poderosas. En este sentido creo haber aprovechado bien el tiempo que me he tomado, aun a trueque de exponerme al reproche de descortesía, pero en realidad por respeto a los juicios de los dos sabios. Sabe usted bien qué influencia tan grande tiene para toda la sabiduría universal, e incluso para los fines más importantes del hombre, el ver de una manera clara y segura la diferencia que existe entre lo que descansa en los principios subjetivos de las fuerzas del alma humana, no sólo en las de los sentidos, sino también en las del entendimiento, y lo que versa sobre los objetos mismos. Cuando no se deja uno arrastrar por la manía de los sistemas, procura contrastar con los demás las investigaciones que versan precisamente sobre esta regla fundamental y que tienen el más extenso de los empleos. He aquí por qué me ocupo ahora en desarrollar con cierta amplitud una obra que, bajo el título de 'Los límites entre los sentidos y la razón', estudie las relaciones de las leyes y los conceptos fundamentales determinados por el mundo sensible y lo que la naturaleza supone para la estética, la metafísica y la moral. Durante el invierno he recorrido todos los materiales para ello, los he clasificado, ponderado y engarzado, pero hasta hace muy poco tiempo no he dado cima al plan de la obra." [122]

¿Cuál era, en realidad, el nuevo punto de vista que distinguía este plan del proyecto trazado en la disertación inaugural? De otras observaciones contenidas en la misma carta a Herz se desprende inequívocamente que la disertación habría de servir también de texto fundamental para la obra que Kant tenía en perspectiva. Por eso debemos suponer que se trataba tanto de un punto de vista positivo como de un punto de vista negativo, de un criterio que venía a corroborar el método fundamental de la memoria *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* y que, a pesar de ello, habría de cancelar el resultado a que había llegado este estudio.

Para saber en qué consistía este criterio, lo mejor, como orientación, es recordar aquellas objeciones de Lambert y Mendelssohn que sirvieron de punto de partida a las ulteriores consideraciones

[122] Carta a Marcus Herz, 7 de junio de 1771 (IX, 96).

de Kant y que empezaron despertando el "espíritu escéptico" de nuestro filósofo. Los reparos de ambos pensadores iban dirigidos coincidentemente contra el modo como encontraban expresada en la disertación de Kant la teoría de la "idealidad del espacio y el tiempo". Claro está que esta teoría no entrañaba, de por sí, nada sorprendente o paradójico para ninguno de los dos, pues la concepción del espacio y el tiempo como simples ordenaciones de los "fenómenos" estaba considerada como uno de los principios permanentes de la metafísica leibniziana y con él nos encontramos constantemente, presentado bajo las más diversas formas, en la literatura filosófica del siglo XVIII. Por consiguiente, lo único que a Lambert y Mendelssohn podía causarles extrañeza era el hecho de que la disertación pareciera convertir esta idealidad del espacio y el tiempo en una simple "subjetividad" de ambos.

"El tiempo —escribía Mendelssohn— es, según Leibniz, un fenómeno que tiene, como todos los fenómenos, algo de objetivo y algo de subjetivo." Y también Lambert hace hincapié en que hasta ahora no ha podido convencerse de que tengan razón quienes afirman que el tiempo "no es nada real", pues si los cambios son reales (como tiene que reconocer incluso el idealista, al comprobarlos directamente en las mutaciones interiores de sus ideas), necesariamente tiene que serlo también el tiempo, ya que todos los cambios se hallan vinculados al tiempo y no son "concebibles" sin él.[123]

Hoy es fácil para nosotros darnos cuenta de que ninguna de las dos objeciones penetraba en el verdadero y profundo sentido de la teoría de Kant; de que, para emplear la terminología del futuro sistema, las dos confundían el idealismo "trascendental" con un idealismo puramente "psicológico", y el propio Kant se refiere a esto en un conocido pasaje de la *Crítica de la razón pura.*[124] Pero ¿acaso no era perdonable este equívoco y no era, incluso, casi obligado, partiendo de la forma en que aparecía expuesta en la disertación la teoría del espacio y el tiempo? ¿Acaso la "subjetividad" de las formas de la intuición, aunque sobre ellas se fundase la certeza de la matemática y de la ciencia de la na-

[123] Véase carta de Mendelssohn a Kant, 25 de diciembre de 1770 (IX, 90 *ss.*); carta de Lambert a Kant, 13 de octubre de 1770 (IX, 80 *ss.*).

[124] Véase *Estética trascendental,* § 7 (III, 67 *ss.*).

turaleza, no tenía que aparecer aquí necesariamente como una mácula que las distinguía, en detrimento suyo, de los "conceptos intelectivos puros"? En efecto, se reconocía expresamente que estos conceptos no nos daban a conocer las cosas simplemente tal y como aparecían ante nosotros, sino tal y como realmente eran de por sí. Por tanto, aunque pudiera insistirse en que, si bien el espacio y el tiempo no eran conceptos absolutos, el concepto de ellos encerraba, sin embargo, una "suprema verdad",[125] esta verdad seguiría siendo, evidentemente, una verdad de segundo orden mientras existieran otros conceptos que pudieran tener la fundada pretensión de referirse "directamente a las cosas" y no simplemente a los "fenómenos" y a su concatenación.

La carta de Kant a Herz nos revela cómo es precisamente este punto, el más difícil de todos, el que sirve de punto de partida a sus progresivas reflexiones. Para él, la distinción entre los conceptos "sensibles" y los conceptos "intelectuales" constituye un resultado de inconmovible certeza; pero, al mismo tiempo, extiende a partir de ahora la distinción entre lo que descansa sobre "principios subjetivos" y "lo que versa sobre los objetos mismos" al último campo, no afectado hasta aquí por la crítica. La "subjetividad, no sólo la de los sentidos, sino también la del entendimiento", empieza ahora a representársele de un modo cada vez más claro y más definido; pero, en vez de verse arrastrado por este camino a una teoría general escéptica, llega al resultado contrario: los conceptos intelectivos presentan para él el mismo sello de "verdad" que las formas de la intuición pura. También con respecto a ellas rige ahora la norma de que no son verdaderas porque reflejen ante nosotros el mundo de los objetos absolutos, sino porque son indispensables como condiciones dentro del sistema del conocimiento, dentro de la estructura de la realidad empírica, lo cual les da una vigencia general y necesaria.

Ya en la disertación inaugural había llegado Kant a la conclusión, expresada, de que ocurría así; lo que ocurre es que allí

[125] Cf. *Dissertat.*, § 14, nº 6: "Quanquam autem Tempus in se absolute positum sit ens imaginarium, tamen, quatenus ad immutabilem legem sensibilium, qua talium pertinet, est *conceptus verissimus* et per omnia possibilia sensuum objecta in infinitum patens intuitivae repraesentationis conditio"; véase también la tesis análoga respecto al espacio en *Dissertat.*, § 15 E.

sólo se concedía una importancia relativamente secundaria a este empleo puramente "lógico" de los conceptos intelectivos, por oposición al empleo "real", que es el dirigido al conocimiento de los objetos suprasensibles.[126]

A partir de ahora empieza a desplazarse el centro de gravedad del problema. La separación en cuanto a los objetos, el dualismo entre el mundo sensible y el mundo suprasensible, van cediendo el puesto a la separación en cuanto a las funciones del conocimiento, consistentes en fundamentar de algún modo o reivindicar para sí el carácter de "objetividad". Ya la raya fronteriza no se traza entre el *mundus intelligibilis* y el *mundus sensibilis,* sino entre la "sensoriedad" y la "razón". Además, ésta se enfoca aquí en su sentido más amplio y comprensivo. Del mismo modo que podemos preguntarnos cuál es la forma peculiar de la objetividad que corresponde al espacio y al tiempo y cómo descubrimos esta forma al esclarecer la estructura y el método de conocimiento de la matemática y la mecánica puras, podemos y debemos, por otra parte, indagar cuál es el principio sobre que descansa la necesidad del conocimiento intelectivo puro o el derecho y los títulos de vigencia de nuestros primeros juicios fundamentales en materia de moral o de estética. Ante Kant se perfila ahora, claramente, en sus rasgos generales, la obra llamada a resolver todos estos problemas, a fijar y deslindar entre sí los diversos títulos de vigencia, tanto dentro del campo del conocimiento teórico como en el del conocimiento ético y estético. Para darle cima, sólo le faltaba, al parecer, desarrollar el plan claramente concebido por el filósofo en sus lineamientos fundamentales.

Pero es precisamente al llegar a este punto cuando vemos alzarse ante nosotros el problema verdaderamente decisivo. Supongamos que hemos trazado ya los límites entre la sensoriedad y el entendimiento, así como también los linderos entre los juicios teóricos, éticos y estéticos: ¿habremos conseguido crear con ello un "sistema" de la razón o solamente habremos puesto en pie un "conglomerado"? ¿Basta con yuxtaponer estos elementos múltiples y heterogéneos y con tratarlos los unos al lado de los otros, o debemos buscar un *punto de vista* común que sirva de base a

[126] Sobre la antítesis entre el *usus logicus* y el *usus realis* de los conceptos intelectivos, véase *Dissertat.*, § 5 (II, 409 s.).

todos estos múltiples y dispares planteamientos del problema? Todo deslinde presupone, dentro de la separación que establece y a la par con ella, una articulación originaria entre lo que se separa; todo análisis presupone una síntesis. Ahora bien, ¿en qué consiste este nexo de unión si, según los resultados hasta ahora obtenidos, no ha de buscarse simplemente en el mundo de las cosas, sino en la estructura y en las leyes de la "razón pura"?

A todas estas preguntas contesta la carta de Kant a Marcus Herz, que lleva fecha de 21 de febrero de 1772, y estas respuestas esclarecen de golpe y parecen iluminar de dentro afuera todos los procesos discursivos anteriores y posteriores. Y no faltó a la verdad quien dijo que esta carta marca el verdadero alumbramiento de la *Crítica de la razón pura.*

"No sería usted del todo injusto para conmigo —son las primeras palabras de esta carta de Kant, que es necesario transcribir por extenso, si queremos captar todos los finos matices del pensamiento que en ella se expresan— si se molestase por la ausencia total de mis respuestas; pero si se sintiera usted inclinado a sacar de ello consecuencias desagradables, tendría que permitirse usted que me acogiera al conocimiento que usted tiene de mi manera de pensar. En vez de excusarme, quiero hacerle un pequeño resumen del modo en que han estado ocupados mis pensamientos, que son, en las horas de ocio, los causantes de mi demora en escribir cartas. Después de su marcha de Königsberg repasé mentalmente, en esos intervalos de negocios y distracciones que tan necesarios me son, aquel plan de reflexiones sobre el que habíamos disputado, *para adaptarlo a toda la filosofía y al resto del conocimiento y llegar a comprender la extensión y los límites de éste.* Ya había avanzado antes bastante en cuanto a la distinción entre lo intelectual y lo sensible dentro del campo de la moral y a los principios que de aquí se derivan. Había trazado ya desde hacía tiempo, casi a mi entera satisfacción, los principios del sentimiento, del gusto y del juicio con sus correspondientes resultados, lo agradable, lo bello y lo bueno. Ahora empecé a esbozar el plan de una obra que podría tener por título 'Los límites entre los sentidos y la razón'. Veía en ella dos partes, una teórica y otra práctica. La primera se desdoblaba en dos capítulos: *1)* La fenomenología en general. *2)* La metafísica, estudiada solamente en

cuanto a su modo y a su método. La segunda parte constaba también de dos capítulos: *1)* Principios generales del sentimiento, del gusto y de los apetitos de los sentidos. *2)* Primeros fundamentos de la moral. Al pensar a fondo la parte teórica de la obra, en toda su extensión y a través de las relaciones cambiantes de todas sus partes, me di cuenta de que me faltaba todavía algo esencial, algo que había perdido de vista en mis largas investigaciones metafísicas y de otra clase y que, en realidad, constituye la clave para llegar al secreto de la metafísica, hasta ahora oculto ante ella misma. Me pregunté, en efecto: ¿sobre qué fundamento descansa la relación de lo que llamamos representación de nosotros con el objeto sobre que recae?"

Esta relación —sigue diciendo la carta— es fácil de descubrir en dos casos, a saber: cuando el objeto engendra la idea o ésta hace nacer el objeto. En estos casos comprendemos perfectamente de dónde nace la "conformidad" entre una y otro, puesto que creemos darnos cuenta de que todo afecto es conforme a su causa y tiene necesariamente, en un determinado sentido, que "reflejarla". Por lo tanto, el problema parece quedar resuelto lo mismo si lo enfocamos exclusivamente desde el punto de vista de las percepciones de los sentidos que si nos situamos en el punto de vista de un intelecto que produce por sí mismo los objetos que conoce. En el primer caso, el de la pasividad pura, no se produce, por decirlo así, ninguna diferencia ni tensión entre lo que se da "al exterior" y lo que se produce dentro de nosotros: el objeto se imprime dentro de nosotros, por decirlo así, en toda su extensión y deja un rastro sensorial que nos da noticia de él. En el segundo caso, el caso de la "inteligencia divina", es fácil de ver también la coincidencia entre el conocimiento y el objeto: aquí es una y la misma identidad originaria del ser divino la que se expresa y manifiesta por igual en el conocimiento y en la imagen, en la intuición y la creación.

Así, pues, por este camino es concebible, por lo menos en general, tanto la posibilidad de un entendimiento creador puro, de un *intellectus archetypus,* como la posibilidad de una inteligencia puramente receptiva, de un *intellectus ectypus.* Lo que ocurre es que nuestro intelecto no entra en ninguna de estas dos categorías, pues ni crea por sí mismo los objetos sobre que versa su conoci-

miento ni se limita tampoco a registrar los resultados directamente derivados de las percepciones de nuestros sentidos. La exclusión de la segunda alternativa había sido razonada ya de un modo concluyente por la disertación inaugural.

"Por tanto —sigue razonando ahora Kant— los conceptos intelectivos puros no necesitan ser abstraídos de las impresiones sensoriales ni expresar la receptividad de las ideas por medio de los sentidos; sino que, aun teniendo su fuente en la naturaleza del alma, ni tienen por qué ser determinados por el objeto mismo sobre que recaen ni por qué crearlo tampoco. En la disertación nos habíamos limitado a expresar de un modo puramente negativo la naturaleza de las representaciones intelectuales; a exponer concretamente que no son modificaciones del alma por medio de los objetos. Nada decíamos, en cambio, acerca de la posibilidad de representaciones que se refieran a un objeto sin dejarse afectar en modo alguno por él. Dijimos allí que las representaciones sensoriales presentan las cosas tal y como se aparecen y las intelectuales tal y como son. Ahora bien, ¿cómo pueden sernos dadas estas cosas si no es por medio del modo como nos afectan? Y si estas representaciones intelectuales descansan sobre nuestras actividades interiores, ¿de dónde proviene su coincidencia con los objetos?"

Claro está que las cosas pueden ocurrir así en la *matemática*, donde el objeto "nace" realmente al ser formulado de un modo intuitivo y conceptual. Para saber lo que "es" un círculo o un cono, había dicho ya la memoria premiada en 1763, no necesito consultar más que al acto mismo de la construcción en que surgen estas figuras. Pero ¡a dónde iríamos a parar si admitiésemos también esta clase de "construcciones" para los conceptos "metafísicos" y quisiéramos presentarlos como "independientes de la experiencia" en *este* sentido! Es posible que los conceptos de la magnitud sean "independientes", ya que la totalidad de la magnitud sólo se integra para nosotros mediante la síntesis de lo múltiple, al "tomar varias veces lo uno", razón por la cual cabe admitir la posibilidad de que los principios de la teoría pura de las magnitudes rijan *a priori* y con una fuerza de necesidad incondicional.

"Pero ¿cómo nuestro entendimiento puede, en el plano de las

cualidades, formarse totalmente *a priori* conceptos de las cosas con los que éstas coincidan necesariamente? ¿Cómo puede forjarse principios reales acerca de su posibilidad con los que la experiencia haya de coincidir fielmente y que, sin embargo, sean independientes de ella? Este problema deja siempre un rastro de oscuridad con respecto a nuestra capacidad para entender de dónde puede sacar el intelecto esta coincidencia con las cosas."

Toda la metafísica anterior nos deja en la estacada con relación a este problema. En efecto, ¿de qué sirve creer aclarar el misterio desplazándolo al plano de los primeros orígenes de las cosas, a aquel misterioso vértice en que no aparecen todavía desdoblados el "ser" y el "pensamiento"? ¿De qué nos sirve que Platón haga de la primitiva intuición espiritual de la divinidad la fuente primigenia de los conceptos intelectivos puros; que Malebranche establezca un nexo actual y permanente entre el espíritu humano y el espíritu divino, nexo que, según él, se acredita y revela en el conocimiento de toda tesis racional pura; que Leibniz o Crusius presenten la coincidencia entre el orden de las cosas y el orden de las reglas del entendimiento como basado en una "armonía preestablecida"? ¿Acaso en todas estas aparentes "explicaciones" no se aparece empleando siempre un algo absolutamente desconocido para aclarar lo relativamente ignorado, algo que es inaprehensible e ininteligible dentro de nuestros conceptos, para interpretar lo meramente problemático?

"Sin embargo, el *deus ex machina* —escribe Kant argumentando en contra de todos los intentos de esta clase— es lo más absurdo a que se puede recurrir en la determinación del origen y la validez de nuestros conocimientos, y además de llevar el círculo vicioso a la serie final de ellos, tiene el inconveniente de dar pie a todas las manías o a los fantasmas cerebrales nacidos del recogimiento o de la cavilación."

No, el problema fundamental que el conocimiento plantea, el problema de lo que garantiza su validez objetiva, su relación con el objeto, debe ser resuelto partiendo de la base del conocimiento mismo, bajo la clara luz de la razón y mediante el reconocimiento de sus condiciones y límites peculiares.

La introducción a la *Crítica de la razón pura* había quedado establecida, en realidad, desde el momento en que Kant dejaba

planteado el problema en esta forma. El mismo se encarga de informar, en las manifestaciones ulteriores de la carta a Herz que estamos glosando, cómo partiendo de aquí esbozó un sistema completo de "filosofía trascendental", reduciendo "todos los conceptos de la razón absolutamente pura" a un cierto número de categorías, pero no como Aristóteles, que estableció, las unas junto a las otras, una serie de categorías puramente aproximativas, sino tal y como ellas mismas se dividen en clases por medio de unos cuantos principios del entendimiento.

"Para no extenderme en detalle aquí —sigue diciendo— acerca de toda la cadena de la investigación llevada hasta sus últimos fines, puedo decir que logré lo que era mi propósito esencial, por lo cual estoy ahora en condiciones de presentar una crítica de la razón pura que verse sobre la naturaleza tanto del conocimiento teórico como del práctico, en la medida en que sea puramente intelectual, y me propongo desarrollar ante todo la primera parte, la que se refiere a las fuentes de la metafísica, a su método y a sus límites, para proceder después a estudiar los principios puros de la moral, con el propósito de editar aquélla en término de unos tres meses."

La ilusión de poder dar cima en tres meses solamente a una obra en que había de trabajar todavía unos ocho o nueve años es, por rara que a primera vista parezca, bastante comprensible, pues quien como él enfocaba el nuevo *problema* con tanta claridad y de un modo tan completo podía muy bien confiar en tener en mano, con esto solo, todas las condiciones esenciales para su solución. En realidad, todos los criterios de que habría de salir la *Crítica de la razón pura* se hallan ya implícitos aquí. Se ha efectuado ya lo que Kant llamará más tarde la "revolución del modo de pensar", el viraje "copernicano del problema del conocimiento".[127] Ya la reflexión no arranca del objeto como de lo conocido y lo dado para poner luego de manifiesto cómo este objeto "se desplaza" a nuestra capacidad de conocimiento y se refleja en él,[128] sino que indaga el sentido y el contenido del concepto mismo del objeto con arrreglo a lo que, sea en el campo de la mate-

[127] Véase *Crítica de la razón pura*, prólogo a la 2ª ed. (III, 15 ss.).
[128] Cf. *Prolegómenos a toda futura metafísica*, § 9 (IV, 31).

mática o en el de la ciencia de la naturaleza, en la metafísica o en la moral y en la estética, significa la pretensión de "objetividad".

Este problema constituye el nexo de unión que en lo sucesivo habrá de enlazar en un sistema todos los conceptos y problemas de la "razón pura". Así como toda la metafísica anterior comenzaba por el "qué" del objeto, Kant arranca ahora del "cómo" del juicio que sobre él recae. Y así como aquélla informaba primera y originariamente sobre una cualidad cualquiera de las cosas, Kant limítase a investigar y analizar, por el momento, la *afirmación* del conocimiento del objeto para averiguar qué es lo que se establece y se opina con ella y qué con la "relación" que expresa.

Al transformarse así el problema, la "metafísica" se ha convertido en "filosofía trascendental", en el sentido estricto en que más tarde definirá este término la *Crítica de la razón pura:* "Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, siempre y cuando sea posible *a priori* este conocimiento." [129] Tenemos ante nosotros una totalidad, no de cosas, sino de "modos de conocimiento" —de que forma parte también la peculiaridad de la "capacidad de juicio" moral, teleológica y estética—, esperando a que la engarcemos y la diferenciemos, a que la agrupemos coherentemente en un problema común y reconozcamos su función específica respectiva.

Al mismo tiempo, se ha conseguido ya, si no la expresión, por lo menos el contenido del otro gran problema fundamental de la crítica de la razón, de este problema: "¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori?*" Es éste, precisamente, el problema que se plantea la carta de Kant a Herz, el de saber con qué derecho podemos hablar de un conocimiento "apriorístico" que trascienda de todos los datos contenidos en los elementos pasivos de las sensaciones y los sentidos, al igual que de todo simple análisis conceptual: un conocimiento que en cuanto se refiera a las conexiones "reales" y a las contradicciones reales se proyecte necesariamente sobre la experiencia, pero que, por otra parte, no se base ya en ninguna experiencia *concreta,* puesto que tiende a regir para "toda experiencia en general". Lo generalmente válido y

[129] *Crítica de la razón pura,* introducción, VII (III, 49).

necesario que se encuentra, no sólo en el conocimiento de las cantidades, sino también en el de las cualidades y que se manifiesta, no solamente en el desarrollo de las relaciones de lo que se alinea en el espacio o se sucede en el tiempo, sino también en la "conexión dinámica", en las manifestaciones acerca de cosas y cualidades, de causas y efectos, se convierte ahora en problema: en un problema que sólo puede ponerse en claro con ayuda de la misma nueva versión del "concepto del objeto" en el que hay que buscar, en términos generales, "la clave de todo el secreto hasta ahora oculto de la metafísica".

Sin embargo, cuanto más va acercándose Kant al dominio del detalle más claramente se destaca ante él toda la complicación del problema que se ha echado encima. Detrás de cada solución surgen ante él nuevos y nuevos problemas; detrás de cada clasificación de los conceptos de la razón con arreglo a "clases" y "capacidades" fijas aparecen nuevas subclasificaciones, cada una de las cuales desemboca en una nueva y sutil investigación. Es conocido ya el plan de su trabajo, y Herz, sobre todo, lo apremia, con explicable impaciencia, a que dé cima a la obra anunciada y prometida. Pero Kant no se deja desviar de las exigencias puras de la cosa ni de su continuo progreso por ninguna esperanza concebida por él mismo o que haya hecho concebir a otros.

"En vista de que —escribe en su siguiente carta a Herz, separada de la primera por cerca de dos años— he avanzado ya tanto con el propósito en el empeño de transformar una empresa cultivada en vano por la mitad del mundo filosófico, que me hallo en posesión de un concepto con ayuda del cual se ilumina plenamente ante nosotros el misterio con que hasta ahora tropezábamos y se sujeta a reglas seguras y fáciles de ser aplicadas el método de la razón aislada dentro de sí misma, me aferro tercamente a mi idea de no dejarme desviar por ningún prurito de autor a un campo más fácil y más gustoso antes de haber allanado y preparado para que todo el mundo pueda cultivarla esta tierra espinosa y dura en que me he puesto a trabajar."

Aún tiene la esperanza de dejar terminada la obra "allá para la Pascua" de 1774 o de poder anunciarla "casi con certeza" para poco después de aquella fecha: pero, al mismo tiempo, insiste en su decisión de "esbozar en cuanto a la idea y a la par realizar

plenamente una ciencia totalmente nueva", por grandes que sean los esfuerzos y mucho el tiempo que le cueste en lo tocante al método, a las clasificaciones y a la terminología precisa y adecuada. Piensa dar cima, ante todo, a la "filosofía trascendental", para pasar luego a la metafísica, que se propone desarrollar en dos partes: la "metafísica de la naturaleza" y la "metafísica de las costumbres"; y añade que esta última será la primera de las dos que publique y que ya se recrea en ella de antemano.

Tiene especial interés sistemático comprobar que en lo sucesivo los problemas de la ética aparecen tratados partiendo de las mismas premisas y con arreglo al mismo plan fundamental que los problemas del conocimiento puramente teórico. Ha pasado ya aquella época en la que Kant parecía acercarse al método psicológico de la ética, tal como lo manejaban los ingleses, y en que ensalzaba el método de Shaftesbury, Hutcheson y Hume como un "hermoso descubrimiento de nuestro tiempo".[130] Ya en la disertación inaugural vemos cómo el problema de la moral se ha desplazado completamente del lado de lo "inteligible" y, en abierta y expresa oposición a Shaftesbury, se desliga de todos los fundamentos determinantes de lo placentero o lo desagradable.[131] Y Kant veía también en esta transformación de los fundamentos de la ética, como se lo escribe a Lambert al enviarle su disertación, uno de los propósitos más importantes de la nueva forma de la metafísica.[132] La ética se ha convertido en una disciplina "apriorística", ni más ni menos que la teoría de los conceptos "intelectuales" puros: la peculiar y característica objetividad del "deber" se distingue, de una parte, de la objetividad del ser y, de otra parte, la ilumina y es iluminada, a su vez, por ella.

No hemos de entrar aquí en ulteriores detalles de la correspondencia entre Kant y Herz, en la cual no hace más que repetirse constantemente la misma imagen de conjunto. Es posible que a un observador que viese las cosas desde fuera le pareciera a veces como si Kant se dejase guiar por un fuego fatuo y marchar tras él, sin rumbo fijo, hacia desconocidos y misteriosos horizontes del pensamiento. Constantemente cree haber llegado ya a la

[130] Véase nota de la introducción a sus *Lecciones*, 1765-66 (II, 326).
[131] *De mundi sensibilis*, etc., § 9 (II, 412).
[132] Carta a Lambert, 2 de septiembre de 1770 (IX, 73).

meta, pero cuanto más avanza más se alarga ante él el camino que ha de recorrer. Después de haber anunciado "casi con certeza", a fines de 1773, la definitiva terminación de su obra para después de la Pascua de 1774, pasan tres años más durante los cuales, acosado bajo el alud de los nuevos y nuevos problemas que se le plantean, no alcanza siquiera, evidentemente, a poner término a la redacción inicial de la obra.

Los que esperan dan cada vez mayores muestras de impaciencia; las preguntas que le dirigen los círculos literarios y eruditos de Alemania se hacen cada vez más apremiantes. "Póngame aunque sólo sea un par de líneas —le escribe Lavater en febrero de 1774— para que sepa si realmente ha muerto usted para el mundo. ¿Por qué escribe tanta gente que no sabe escribir y, en cambio, guarda silencio usted, que lo hace tan admirablemente? ¿Por qué no ha dado usted señales de vida durante todo este tiempo, que es un tiempo nuevo? ¿Está usted dormido? No, Kant, no voy a colmarle de elogios, pero dígame por lo menos por qué está usted tan callado. Mejor dicho, dígame qué hablará usted." [133] Cuando Lavater le escribió estas palabras, no sospechaba que su silencio auguraba precisamente la aurora del tiempo "nuevo".

"De todas partes —escribe Kant a Herz el 24 de noviembre de 1776— me dirigen reproches por la inactividad en que parezco estar desde hace mucho tiempo, cuando en realidad nunca he trabajado tan sistemáticamente ni con tanta tenacidad como en estos años en que usted y yo no nos hemos visto. Se acumulan entre mis manos las materias con cuya elaboración podría conseguir un aplauso pasajero, como suele suceder cuando descubre uno algunos principios verdaderamente fecundos. Pero todos ellos aparecen contenidos como por un dique por un objeto fundamental del que confío sacar algún mérito permanente, en cuya posesión creo estar ya realmente y que ya no se trata tanto de rumiar como de desarrollar... Hace falta cierta tozudez, si me es lícito expresarme así, para perseguir invariablemente un plan como éste, y muchas veces me he sentido tentado por el deseo de dedicarme a otras materias más agradables, aunque siempre han venido a salvarme de la infidelidad unas veces la necesidad de vencer ciertos

[133] Carta de Lavater a Kant, 8 de febrero de 1774 (IX, 117).

obstáculos y otras veces la misma importancia del trabajo emprendido. Sabe usted que tiene necesariamente que poder abarcarse con la mirada el campo de la razón que enjuicia por encima e independientemente de todos los principios empíricos, es decir, de la razón pura, porque existe en nosotros *a priori* y no se alimenta para nada de los datos de la experiencia. Ahora bien, para trazar con arreglo a principios seguros toda la extensión de ese campo, las secciones, los límites y el contenido todo de él y plantar los jalones de tal modo que en lo sucesivo pueda saberse con seguridad si se pisa realmente el terreno de la razón o el de la especulación caprichosa, hacen falta: una crítica, una disciplina, un canon y una arquitectónica de la razón pura y, por lo tanto, una ciencia formal para la que no sirve nada de la que ya existe y que necesita incluso una terminología propia para su fundamentación."

Como vemos, cuando escribía esta carta Kant tenía ya claramente ante sus ojos, en lo fundamental, no sólo el plan sistemático de la crítica de la razón, sino también el plan técnico: veía ya nítidamente, sobre todo, la distinción entre la "analítica" y la "dialéctica", entre el campo de la "razón" y el de la "especulación caprichosa". Pero seguía sin poder abarcar con la mirada en modo alguno la totalidad del problema *literario* que tenía por delante, pues volvemos a encontrarnos con la afirmación, ahora un tanto dudosa ya, de que dará cima a su obra, no para la Pascua, pero sí para el verano siguiente. Sin embargo, ruega a Herz que no haga concebir a nadie ninguna esperanza acerca de esto, ya que estas esperanzas "suelen ser perjudiciales y, no pocas veces, caprichosas".[134] Nueve meses después, en agosto de 1777, anuncia que la *Crítica de la razón pura* sigue interponiéndose como una "piedra en el camino" a todos los demás planes y trabajos que tiene en la cabeza, y que no cesa de trabajar para quitarla de en medio; ahora cree que lo conseguirá "para este invierno". Ya no le retiene más que el esfuerzo de dar a todos sus pensamientos la mayor claridad posible para los otros, ya que sabe por experiencia que no pocas veces hasta los mismos conocedores suelen tergiversar las cosas con las que uno está familiarizado y que se exponen con la mayor claridad cuando se salen del camino corriente.[135]

[134] Carta a Herz, 24 de noviembre de 1776 (IX, 151).
[135] Carta a Herz, 20 de agosto de 1777 (IX, 158).

En abril de 1778 se ve obligado a salir al paso del rumor de que están ya impresos algunos pliegos del "trabajo que trae entre manos". Y no debemos pensar, a juzgar por estas últimas palabras, que por aquel entonces el autor hubiese perfilado ya, por lo menos, las líneas generales de la obra y la forma literaria que había de tener, pues a renglón seguido nos habla de una publicación "que constará de pocos pliegos".[136]

En agosto del mismo año se refiere a su futura obra como a un "manual de sabiduría universal", en el que nos dice que sigue trabajando incansablemente. Pasa un año más y anuncia su aparición para las navidades de 1779.[137] Desde luego, ya por aquel entonces debía de ocuparse en la redacción de la obra, pues en mayo de 1779 había escrito Hamann a Herder informándole de que Kant trabajaba asiduamente en su "moral de la razón pura"; en junio de 1780 el propio Hamann comunica al mismo destinatario que el trabajo se demora, pero que hay que esperar de esta demora algo bueno, ya que contribuirá a que el autor perfeccione y redondee sus propósitos.[138]

El trabajo de redacción en sentido estricto, prescindiendo de los borradores y proyectos anteriores, no debió de exigir mucho tiempo; Kant comunicó coincidentemente a Garve y Mendelssohn que había puesto en limpio "en cuatro o cinco meses, de un tirón", las materias sobre las que venía trabajando y meditando desde hacía más de doce años. Después de más de una década de profundas y trabajosas cavilaciones, tras nuevos y nuevos aplazamientos, el autor pone término a la obra gracias a una resolución súbita que viene a cortar violentamente el hilo del pensamiento. Fué el miedo a que la muerte o el agotamiento de la vejez pudieran frustrar su obra lo que movió a Kant, por último, a echar formalmente una raya por debajo de su labor de pensamiento, que él mismo consideraba como puramente provisional, como un alto en el camino.[139] También en esto es la *Crítica de la razón pura* un libro

[136] Carta a Herz, abril de 1778 (IX, 174).

[137] Carta a Engel, 4 de julio de 1779 (IX, 191).

[138] Cartas de Hamann a Herder, 17 de mayo de 1779 y 26 de junio de 1780, *Schriften* (ed. Roth), t. VI, pp. 83, 146.

[139] Carta a Garve, 7 de agosto de 1783; carta a Mendelssohn, 16 de agosto de 1783 (IX, 223 y 230).

clásico, pues las obras de los grandes pensadores no se nos presentan con su verdadera fisonomía cuando su autor les pone el cuño de lo definitivo, como ocurre con las grandes obras de arte, sino cuando reflejan la inacabada urdimbre del devenir y la inquietud interior del pensamiento.

Este proceso inacabado se refleja con la mayor claridad y la mayor fuerza que puedan apetecerse en los distintos trabajos preparatorios de la crítica de la razón que han llegado a nosotros. Los papeles publicados por Rudolf Reicke con el título de *Hojas sueltas inéditas de Kant* y las *Reflexiones* editadas por B. Erdmann contienen una serie de apuntes que proceden claramente de esta fase de preparación; además, una de las hojas de Reicke puede fecharse con bastante precisión, ya que Kant empleó para poner por escrito sus pensamientos el papel de una carta que lleva fecha de 20 de mayo de 1775. Partiendo de esta hoja y agrupando en torno las demás que forman con ella una unidad por su contenido, obtenemos un conjunto de elementos de juicio que nos permite esclarecer en los más diversos aspectos el nivel de pensamiento a que Kant había llegado por aquel entonces.[140]

No podemos entrar aquí a examinar en detalle el contenido de estos apuntes, que sólo encierra un sentido partiendo del planteamiento del problema y de los conceptos fundamentales contenidos en la *Crítica de la razón pura.* Pero casi tan importante como el contenido puramente objetivo de estas hojas es la imagen que nos permiten formarnos en cuanto al método de trabajo de su autor. "Kant —dice Borowski, refiriéndose a este punto— empezaba concibiendo mentalmente los esquemas generales; luego los desarrollaba por extenso; escribía en pequeñas papeletas que añadía a sus apuntes redactados de prisa y corriendo lo que creía que debía interpolarse o desarrollarse. Al cabo de algún tiempo lo elaboraba todo de nuevo y lo ponía en limpio, con su letra clara y pulcra, para mandarlo a la imprenta." [141]

Los apuntes correspondientes al año 1775 que han llegado a nosotros pertenecen en su totalidad a aquella primera fase de pre-

140 Más detalles acerca de esto en Theodor Haering, que ha reeditado y comentado las hojas en cuestión: *Der Duisburgsche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775,* Tubinga, 1910.

141 Borowski, *loc. cit.,* pp. 191 *s.*

paración en la que Kant procuraba fijar los pensamientos exclusivamente para sí y exponiéndolos bajo las más diversas variantes de expresión, sin preocuparse del lector ni de la futura forma literaria de la obra. No estamos ante un esquema claro y riguroso de exposición; el autor no se cree obligado a seguir una "disposición" ni una terminología fijas. Vemos cómo los más diversos conatos e intentos se entrecruzan y se desplazan los unos a los otros, sin que ninguno de ellos adquiera una primacía definitiva ni una forma fija y concluyente.

Quien sólo sea capaz de representarse el pensamiento de Kant como una apretada trama de definiciones, de pedantesca formulación de conceptos y análisis de éstos, quedará asombrado ante la libertad de movimientos que aquí impera. El autor adopta sobre todo una indiferencia verdaderamente soberana ante todos los problemas de orden terminológico. Acuña a cada paso términos y distinciones nuevos, conforme lo reclaman las exigencias objetivas de cada problema, para renunciar a ellos en seguida y cambiarlos por otros, tan pronto como así lo requiere el nuevo giro que toma el pensamiento. Jamás el progreso del pensamiento se ve entorpecido por el respeto a los patrones aceptados, sino que el contenido se crea siempre la forma adecuada a él.

Resultado al parecer secundario y fortuito de todo esto es una plétora de ideas, que conservan su valor peculiar e independiente aun después de la forma definitiva que el autor dió a sus pensamientos en la *Crítica de la razón pura.* Claro está que quien investigue en estos papeles las formulaciones de Kant con esa pedantería en que algunos creen ver la característica de la auténtica y "exacta" filología kantiana para descubrir las diferencias y "contradicciones" que ciertos conceptos y expresiones de Kant revelan, no encontrará en estas hojas a que nos estamos refiriendo más que un caos de ocurrencias heterogéneas. Sin embargo, si se leen como deben leerse, como distintos intentos de fijar un pensamiento en gestación y de darle una primera expresión provisional, podemos llegar a formarnos en ellas una imagen tal vez más viva de las características y del estilo del pensamiento kantiano que a la luz de muchas páginas de sus obras que salieron definitivamente redactadas de su pluma.

Por otra parte, estos materiales nos revelan qué tremendas di-

ficultades internas y externas tuvo que vencer el autor para dar a semejante material de pensamiento la forma definitiva con que aparece ante nosotros en la *Crítica de la razón pura.* Por eso no debía de andar muy descaminado cuando se excusaba del lento progreso de la obra con las dificultades esenciales de la exposición. El sistema crítico quedó ya perfilado en sus líneas generales en 1775 —en lo que nos permiten inferir los apuntes de esta época— y, sin embargo, la impresión de la *Crítica de la razón pura,* según las alusiones contenidas en las cartas cruzadas entre Hamann y Hartknoch, no debió de comenzar hasta diciembre de 1780.

El 1º de mayo de 1781, en carta dirigida a Herz, pudo Kant anunciarle la pronta aparición de la obra. "En las próximas Pascuas aparecerá un libro con el título de *Crítica de la razón pura...* Este libro contiene los resultados de las múltiples investigaciones realizadas sobre los conceptos de que hace tiempo disputamos juntos bajo el signo del *mundi sensibilis* e *intelligibilis,* y es muy importante para mí someter la suma total de mis esfuerzos al juicio del hombre perspicaz, que creyó oportuno estudiar mis ideas y ahondó más que ningún otro en ellas con su inteligencia penetrante."

En las anteriores palabras, enlaza Kant su obra, con mirada retrospectiva, a su pasado filosófico. Había cumplido ya 57 años y consideraba como remate y coronación de la obra de su vida este libro, fruto de doce años de meditaciones. Al pensar así, no se hacía justicia a sí mismo, pues este libro había de ser para él, al igual que para la historia de la filosofía, solamente *el comienzo* de una trayectoria totalmente nueva.

III

ESTRUCTURA Y PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA CRITICA DE LA RAZON PURA

1

Aunque se haya dicho de los grandes pensadores, y sea verdad, que el estilo es el hombre, ya desde este punto de vista plantea la *Crítica de la razón pura* un problema difícil al *biógrafo* de Kant. No se encontrará en la historia de la litertura y de la filosofía un cambio de estilo más profundo y sustancial que el que se observa en la trayectoria de Kant en la década que va de 1770 a 1780; ni siquiera en Platón, a pesar de las diferencias tan fundamentales y características que se observan entre el estilo de su última época, el del *Filebo*, el *Sofista* o el *Parménides*, y el de sus diálogos anteriores.

Cuesta trabajo reconocer en el autor de la *Crítica de la razón pura* al escritor de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* o de los *Sueños de un visionario*. La libre iniciativa del ingenio y de la imaginación es sustituida ahora por el rigor del análisis de los conceptos abstractos; la gracia y la alegría soberanas de aquellas obras juveniles dejan el puesto a la grave seriedad y al estilo seco de la escuela. Es cierto que quien sepa leer la *Crítica de la razón pura* como debe leerse encontrará en ella, al lado de la agudeza y la profundidad del pensamiento, un vigor extraordinario en la concepción y una excepcional fuerza plástica en el lenguaje. Fué nada menos que Goethe quien dijo que cuando leía una página de Kant tenía la impresión de entrar en un aposento lleno de luz. Al lado del arte de analizar a fondo los más difíciles e intrincados complejos de pensamientos, resalta aquí el talento del autor para registrar magistralmente y condensar en un punto el resultado total de una larga y trabajosa deducción y de un fatigoso análisis de conceptos, por medio de imágenes elo-

cuentes y de giros epigramáticos que dejan una huella indeleble en nuestro espíritu.

Sin embargo, en general hay que reconocer que en la mayoría de los lectores prevalece la impresión de que la forma de exposición elegida por Kant más bien sirve para poner trabas a su pensamiento que para darle adecuada y nítida expresión. Tal parece como si la forma natural de expresión de Kant, forma espiritual y personalmente viva, quedase agarrotada ante la preocupación de encontrar una terminología firme y precisa, de dar a sus conceptos y a sus clasificaciones la mayor exactitud posible, de asegurar la coincidencia y el paralelismo de sus esquemas.

El propio Kant se da cuenta de esto y lo expresa. "Mi método de exposición —dice en uno de los asientos de su diario— presenta una forma desagradable; tiene todas las apariencias del método escolástico y es, por tanto, caviladoramente seco, más aún, limitado, y queda muy lejos del tono del genio." Es, sin embargo, un propósito deliberado lo que le hace luchar aquí contra toda concesión al tono del "genio". "He optado por el método de escuela —leemos en otro pasaje del diario— con preferencia al libre movimiento del espíritu y del ingenio, aunque sabía que, siendo mi propósito hacer que toda cabeza reflexiva participase de mi investigación, la sequedad de este método habría de arredrar a aquellos lectores que buscan en todo precisamente el lado práctico. Y aunque hubiera estado en posesión de un gran ingenio y de los más cautivadores encantos como escritor habría prescindido aquí de ellos, pues es muy importante para mí que nadie pueda pensar que he tratado de sugestionar o de captar el espíritu del lector, y prefiero que no se deje convencer por mí si no ha de persuadirse pura y exclusivamente por la fuerza misma del razonamiento. También el método ha ido surgiendo como producto de una serie de intentos." [1] El postulado de la rigurosa deducción conceptual y de la sistemática de los conceptos constituye ahora el único ideal, ante el que todas las demás exigencias palidecen y pasan a segundo plano.

Y, sin embargo, podemos estar seguros de que Kant no renunció de buena gana a todas estas otras exigencias. Durante los

[1] *Reflexiones* a la *Crítica de la razón pura*, núms. 9 y 14.

años que preceden a la redacción de la *Crítica de la razón pura* se preocupa constantemente de la idea de si es posible, y hasta qué punto, dar una forma "popular" a los pensamientos filosóficos sin detrimento de su profundidad. "Hace algún tiempo —había escrito a Herz ya en enero de 1779— que vengo meditando en mis horas libres sobre los principios de la popularidad en las ciencias en general (en aquéllas, naturalmente, que son compatibles con ella, pues la matemática no lo es) y principalmente en la filosofía y, partiendo de este punto de vista, creo poder establecer no sólo otra selección, sino también otra ordenación que las exigidas por el método riguroso, que sigue siendo, a pesar de todo, lo fundamental." [2]

En realidad, los primeros intentos de la crítica de la razón aparecen dominados todavía por este punto de vista. Buscan, además de la "claridad discursiva (lógica) por medio de conceptos", la "claridad intuitiva (estética) por medio de ilustraciones y ejemplos concretos". El prólogo a la obra ya terminada nos dice qué razones movieron a Kant a apartarse por último de aquel camino: "Si es cierto que los recursos de la claridad ayudan en algunas *partes*, no es menos cierto que distraen frecuentemente la atención en cuanto al *todo*, pues no dejan que el lector tienda la vista con la necesaria rapidez sobre el todo y oscurecen o desfiguran con sus vivos colores la articulación o la estructura del sistema, que es el que principalmente interesa para poder juzgar de la unidad y la solidez del mismo." [3] Esto es lo que mueve a Kant a renunciar aquí a una exposición intuitiva y generalmente comprensible como la empleada en los primeros ensayos: se ha convencido de que el "camino real" no conduce ni a la matemática ni a la filosofía transcendental.

Pero la razón más profunda de este cambio de estilo debe buscarse, naturalmente, en el hecho de que Kant sostiene ahora frente a su propio pasado y frente a la filosofía de la época de la Ilustración —frente a los Hume y los Mendelssohn, a quienes envidia por su modo de escribir, tan elegante como profundo— un nuevo *tipo de pensamiento*. Durante las décadas de meditación solitaria y retraída en que Kant se dedicó a esclarecer ante sí mis-

[2] Carta a Herz (IX, 188).

[3] *Crítica de la razón pura*, prólogo a la primera edición.

mo su método peculiar y su peculiar planteamiento del problema, fué alejándose poco a poco, y cada vez más, de aquellas premisas fundamentales comunes en que se apoyaba como sobre una inteligencia tácita el pensamiento filosófico y científico de su época. Es cierto que sigue hablando todavía, en muchos casos, el lenguaje de esta época y empleando los conceptos acuñados por ella y las clasificaciones de sus escuelas, tal como aparecen plasmadas en sus manuales y tratados de ontología, psicología racional, cosmología y teología; pero todo este material de expresiones y de ideas aparece ya puesto al servicio de un fin completamente nuevo.

El autor que persigue este fin no rehuye recurrir a veces a medios de expresión y exposición que; en rigor, no son ya plenamente adecuados a sus propios pensamientos; más aún, en ocasiones siente especial predilección por remontarse a estos medios ya superados en él, por creer que le permitirán hacerse comprender más fácilmente del mundo de lectores habitual. Pero se equivoca, pues es precisamente esta transigencia la que se convierte en fuente de numerosas dificultades: cuando Kant desciende para ponerse a tono con los puntos de vista de su época no consigue, generalmente, que la época se eleve hasta ponerse a la altura de los puntos de vista suyos.

Hay, además, otro aspecto que no acababa de permitir que las gentes de su época llegasen a ver claro en la concepción fundamental de Kant y que todavía hoy sigue siendo fuente de no pocos errores e incomprensiones. Si nos fijamos solamente en la forma externa que Kant dió a sus obras, parece perfectamente claro e indiscutible que nos hallamos ante un sistema de doctrinas completo y armónico, *terminado* así en cuanto al conjunto como en lo referente a todos sus detalles. Los materiales para levantar el edificio parecen estar todos reunidos; los planos son claros y aparecen trazados en todos sus detalles: no hay más que ir montando y construyendo, a la vista de estos planos, las diversas partes del edificio. Pero al abordar esta tarea se revela en su pleno alcance toda la grandeza del empeño. Por todas partes surgen nuevas dudas, nuevos problemas; por doquier vemos que aquellos conceptos que creíamos poder emplear como *premisas*, lejos de servir de punto de apoyo a otros, tienen que empezar por *aclararse* ellos mismos. Y nos damos cuenta de que estos conceptos cambian de

sentido según el lugar que ocupan dentro de la estructura sistemática del todo. No existen desde el primer momento como el substrato inmóvil de la marcha de los pensamientos, sino que, por el contrario, se desarrollan y se van plasmando a lo largo de aquel proceso. Quien no tenga en cuenta esto, quien crea que el sentido de un determinado concepto fundamental se reduce a su primera definición y queda agotado en ella, quien lo considere, por tanto, como algo inmutable, a lo que no afecta para nada la marcha del pensamiento, llegará por fuerza, partiendo de esta concepción, a conclusiones falsas.

La peculiaridad de Kant como escritor coincide aquí con lo que sabemos de sus actividades en la cátedra. "Sus lecciones —dice Jachmann— se acoplaban siempre perfectamente a su tema, pero no eran nunca exposiciones hechas de memoria, sino proyecciones de su espíritu, improvisadas y pensadas de cada vez... Y si se descuenta la dificultad propia de la materia para el principiante en la labor del pensamiento, también sus lecciones metafísicas eran atractivas y luminosas. Kant daba pruebas de un arte especial en la formación y la definición de los conceptos metafísicos en el sentido de que quienes le escuchaban tenían la sensación de que él mismo hacía esfuerzos por meditar sobre el tema de que se trataba como si reflexionase acerca de él por primera vez, añadiendo poco a poco nuevos conceptos o notas determinantes, corrigiendo gradualmente anteriores explicaciones o intentos de explicación y procediendo por fin a redondear los conceptos ya totalmente analizados e iluminados en todos sus aspectos. De este modo no sólo familiarizaba a los alumnos con la materia expuesta, sino que además, si le escuchaban atentamente, los iba iniciando en la labor metódica del pensamiento. En cambio, quien no se fijase bien en la marcha de sus lecciones, quien considerase su primera explicación como la exacta y la exhaustiva y no le siguiese con esfuerzo hasta el final, limitábase a recoger simplemente verdades a medias, y de ello hemos podido convencernos leyendo algunos de los apuntes de sus alumnos." [4]

Esto que Jachmann dice con referencia a algunos de los oyentes de Kant puede aplicarse también a muchos de sus comentado-

[4] Jachmann, *loc. cit.*, pp. 28 *ss.*

res. Si acogemos la definición de los juicios analíticos y sintéticos, el concepto de la experiencia y de lo apriorístico, los conceptos de lo trascendente y de la filosofía trascendental tal y como se exponen en las primeras páginas de la *Crítica de la razón pura* con la idea de que estamos ante monedas acuñadas de valor inalterable, necesariamente nos extraviaremos a medida que nos internemos en la obra. Constantemente vemos cómo el autor aborda de nuevo investigaciones que parecían enteras y terminadas, cómo completa, amplía y a veces hace cambiar totalmente explicaciones ya dadas, cómo aparecen de pronto entrelazados, bajo un aspecto totalmente nuevo y en el que cambia también su sentido inicial, problemas que al principio se presentaron sueltos.

Y, sin embargo, en el fondo, no cabe duda de que esta mutabilidad es la única manera natural y necesaria de presentar los problemas, pues atestigua mejor que nada que nos hallamos todavía en medio de un proceso vivo y en plena gestación del pensamiento. Muchas de las cosas que consideradas como resultados pueden parecer absurdas y contradictorias se aclaran cuando se las enfoca dentro de este proceso de gestación y en el conjunto de él. Por tanto, allí donde Kant, por medio del método "sintético" que aplica en la *crítica de la razón,* avanza gradualmente y paso a paso de lo particular a la totalidad, puede la reproducción libre del sistema comenzar por la idea del todo y esforzarse en fijar con referencia a él el sentido del detalle, que es lo que él mismo hace en los *Prolegómenos.*

Pero mientras que aquí se entrelazan constantemente nuevos y nuevos hilos hasta que por último aparece ante nosotros la trama conceptual, tejida con gran arte, el análisis retrospectivo tiende, por el contrario, a desentrañar de los múltiples complejos conceptuales los grandes rasgos fundamentales determinantes y a retener tan sólo las líneas directrices más generales que orientan al pensamiento a través de todas sus sinuosidades y complicaciones. Claro está que no se reduce a esto, ni mucho menos, el conjunto de los problemas de detalle que el sistema de la filosofía crítica abarca, pero bastará con que aparezca visible y clara aquella "estructura general" que el propio Kant consideraba como el momento esencial y el criterio decisivo para poder juzgar de la unidad y la solidez de su teoría.

2

Las reflexiones de la crítica de la razón parten del concepto de la metafísica y de las vicisitudes por las que este concepto ha atravesado a lo largo de los tiempos y en el cambio de éstos. La contradicción interna por la que pasa toda la historia de la metafísica consiste en que esta disciplina, que pretende ser la instancia suprema, inapelable, para el problema del "ser" y de la "verdad", no ha sido todavía capaz de crear dentro de sus propios dominios una norma de certeza. La sucesión de sistemas parece desafiar a todo intento de acomodarse a la "trayectoria segura de una ciencia".

Sin embargo, aunque la metafísica parezca imposible como ciencia, a juzgar por las experiencias de su historia, es necesaria, a pesar de todo, como "dote natural". Todo intento de resignación ante sus problemas fundamentales se revela en seguida como falso y engañoso. Ninguna decisión de voluntad, ninguna demostración lógica, por sagaz que ella sea, son capaces de desviarnos de los problemas que se nos plantean aquí. El dogmatismo, que no nos enseña nada, y el escepticismo, que además de no enseñarnos nada no nos promete tampoco nada, muéstranse igualmente inaceptables como solución del problema de la metafísica.

Hemos llegado, pues, al cabo de todos los esfuerzos espirituales desplegados a través de los siglos, a un punto en que, al parecer, no podemos avanzar ni retroceder, en el que es tan imposible resolver los problemas que se resumen bajo el concepto y el nombre de metafísica como renunciar a su solución.

"El matemático, el hombre de ingenio, el filósofo de la naturaleza, ¿qué consiguen al hacer a la metafísica blanco de sus burlas jactanciosas? Dentro de ellos suena una voz que los incita constantemente a realizar un intento dentro del campo metafísico. Si como hombres no buscan su meta final en la satisfacción de los designios de esta vida, no pueden por menos de preguntarse: ¿Quién soy yo? ¿De dónde procede el universo? Y el astrónomo se ve más acuciado que nadie a preguntas como éstas. No puede por menos de indagar algo que satisfaga estas sus inquietudes. Pues bien, con el primer juicio que emita acerca de estos problemas entrará en el terreno de la metafísica. ¿O acaso quiere con-

fiarse, sin guía alguna, a la persuasión que pueda irse formando en él, a pesar de no disponer de un mapa del terreno que pretende recorrer? En medio de esta oscuridad se enciende la antorcha de la crítica de la razón pura, pero ésta no alumbra precisamente las regiones para nosotros misteriosas situadas más allá del mundo de los sentidos, sino los rincones oscuros de nuestro propio entendimiento." [5]

Por tanto, la *Crítica de la razón pura* no viene a someter a un nuevo tratamiento y a iluminar de un modo nuevo el *objeto* de la metafísica, pero nos ayuda a comprender con mayor profundidad que antes su *problema* y a descubrir las primeras raíces de aquélla en nuestro "entendimiento".

Queda expresado así el primer contraste característico de la teoría de Kant con los sistemas anteriores a él. La metafísica antigua era *ontología:* partía de ciertas aseveraciones generales sobre el "ser" puro y simple, intentando penetrar luego en el conocimiento de las funciones especiales de las cosas. Y esto es aplicable, en el fondo, tanto a aquellos sistemas que se presentaban con la etiqueta de doctrinas "empíricas" como a los que abrazaban el punto de vista del "racionalismo". En efecto, aunque el "empirismo" y el "racionalismo" se diferencien en cuanto a su modo de concebir los *medios de conocimiento* específicos con que nos apropiamos el ser, ambos profesan la concepción fundamental común de que semejante ser "existe", de que existe una realidad de las cosas que el espíritu tiene que asimilarse y reflejar dentro de sí. Por tanto, de cualquier modo que enfoquemos esto en lo particular, quedará siempre en pie una cosa, a saber: que ambas concepciones arrancan de una determinada afirmación acerca de la realidad, acerca de la naturaleza de las cosas o del alma, de la que luego derivan todas las demás tesis como conclusiones.

He aquí el punto en que se presenta la primera objeción de Kant y su primer postulado. Ese orgulloso nombre de ontología, que se atreve a formular, en doctrinas sistemáticas, conocimientos necesarios y de validez absoluta acerca de las "cosas en general" tiene que ceder el puesto al modesto título de una

[5] *Reflexiones* a la *Crítica de la razón pura, loc. cit.*, núm. 128.

simple analítica del entendimiento puro.[6] Y así como aquélla empieza preguntándose qué es el ser para luego poner de manifiesto cómo "se revela al entendimiento", es decir, cómo toma cuerpo y se expresa en conceptos y conocimientos, ésta debe arrancar, por el contrario, de la definición de *lo que significa en general el problema del ser*; es decir, para la primera el ser es el punto de partida; para la segunda es, simplemente, un problema o un postulado. Mientras que antes se tomaba cualquier estructura determinada del mundo de los objetos como un comienzo seguro y el problema consistía simplemente en mostrar cómo esta forma de la "objetividad" se trocaba en la forma de la "subjetividad", en conocimientos y en ideas, ahora se exige que antes de formular ninguna teoría acerca de este tránsito de lo objetivo a lo subjetivo se explique qué significan en términos generales el concepto de la realidad y el postulado de la objetividad. Pues la "objetividad" —cosa que ahora se ve, pero que no se había visto antes— no es precisamente un estado de cosas primigenio y no susceptible ya de seguir siendo desintegrado, sino que es un problema originario de la "razón", problema que tal vez no pueda ser resuelto íntegramente, pero acerca de cuyo *sentido* cabe rendir, desde luego, cuentas completas y seguras.

Claro está que todo esto podía parecer todavía oscuro, pero se aclara inmediatamente tan pronto como nos remontamos a aquel primer embrión de la crítica de la razón que Kant nos pone de manifiesto en su carta a Herz del año 1772. En ella, dice Kant que el problema de saber en qué se basa la relación de lo que llamamos idea dentro de nosotros con el objeto sobre que recae constituye "la clave de todo el misterio, hasta ahora oculto, de la metafísica". Las teorías anteriores sobre este punto no le aclaraban nada, pues o bien trataban de reducir el problema a la simple "receptividad" del espíritu, que no explicaba, ni mucho menos, la capacidad de éste para remontarse a conocimientos universales y necesarios, o bien, al reconocerle esta capacidad, acababan atribuyéndola en última instancia a cualquier *deus ex machina* innato a ella en consonancia con la "naturaleza de las cosas".[7]

[6] *Crítica de la razón pura*, p. 303 (III, 217).

[7] Véase *supra*, pp. 158 ss.

Esta solución mítica es, en el fondo, tan innecesaria como poco satisfactoria desde el momento en que se comprende que el problema general del objeto del conocimiento no es tanto un problema de metafísica como un problema de *lógica*. En efecto, la antítesis que establecemos entre la "idea" y el "objeto" no entraña, en realidad, dos caracteres fundamentalmente distintos del ser absoluto, sino una determinada cualidad y orientación del *juicio*. Asignamos el atributo de la "objetividad" a una determinada combinación de contenidos, la consideramos como expresión del "ser" cuando tenemos razones para suponer que la forma que esta combinación adopta no es simplemente una forma fortuita y caprichosa, sino una forma necesaria y de validez general. Por el momento, aún no sabemos qué es lo que nos da *derecho* a suponer esto: en todo caso, es este supuesto, no sólo el que sirve de base a toda nuestra conciencia de la verdad y de la validez objetiva de una manifestación, sino también aquello en que, en rigor, consiste esta conciencia. Dicho en otros términos, no es que se nos den tales o cuales "cosas" con respecto a las cuales puedan luego adquirirse ciertos conocimientos necesarios, sino que es la seguridad de estos conocimientos la que se expresa, aunque sea en términos distintos, en la afirmación de un "ser", de un "mundo" y de una "naturaleza".

Es cierto que en la carta a Herz no se llegaba todavía hasta esta nitidez en el planteamiento del problema y en su solución; es la *Crítica de la razón pura* la que los ilumina con esta claridad, en los capítulos decisivos sobre la "deducción trascendental de las categorías".

"Es, pues, necesario —vuelve a insistir este pasaje de la obra, con una fuerza especial— ponerse de acuerdo aquí acerca de lo que se entiende por la expresión de objeto de las ideas... ¿Qué se entiende, por tanto, cuando se habla de un objeto que corresponde al conocimiento o difiere de él? Es fácil comprender que este objeto sólo puede y debe concebirse como algo $= X$, ya que fuera de nuestro conocimiento no tenemos nada que podamos enfrentarle como algo correspondiente a él. Pero encontramos que nuestra idea de la relación de todos los conocimientos con su objeto entraña algo necesario, ya que éste se considera, en efecto, como aquello que se opone a que nuestros conocimientos se de-

terminen al buen tuntún o caprichosamente y quiere que se determinen *a priori* de un determinado modo, puesto que, debiendo relacionarse con un objeto, deben también coincidir los unos con los otros con respecto a éste, es decir, poseer aquella unidad que corresponde al concepto de un objeto... Y entonces decimos: conocemos el objeto cuando hemos llegado a una unidad sintética dentro de la variedad de la intuición... Así concebimos un triángulo como objeto al tener conciencia de la agrupación de tres líneas rectas conforme a una regla a tono con la cual tenemos que representárnoslo siempre. Ahora bien, esta *unidad de la regla* determina todo lo múltiple y lo circunscribe dentro de condiciones que hacen posible la unidad de la apercepción; el concepto de esta unidad es la idea del objeto = X que concibo mediante los predicados mentales de un triángulo."[8]

Por consiguiente, la necesidad del juicio no *proviene* de la unidad de un objeto detrás del conocimiento y más allá de él, sino que *es* esta necesidad lo que constituye para nosotros el único sentido concebible de la idea del objeto. Quien comprenda sobre qué descansa esta necesidad y en qué condiciones constitutivas *se funda*, habrá conseguido resolver el problema del ser en la medida en que es susceptible de solución desde el punto de vista del conocimiento. Pues no es la existencia de un mundo de cosas lo que hace que exista para nosotros, como su trasunto y reflejo, un mundo de conocimientos y verdades, sino a la inversa: es la existencia de juicios incondicionalmente ciertos —de juicios cuya validez no depende ni del sujeto empírico concreto que los emite ni de las condiciones empíricas y temporales concretas en que se emiten— la que hace que exista para nosotros una ordenación que debe ser considerada, no simplemente como una ordenación de impresiones e ideas, sino también como una ordenación de objetos.

Queda caracterizado así, de una vez por todas, el punto de partida de la teoría kantiana y la oposición en que se siente con respecto a toda la formulación anterior de los problemas metafísicos. El propio Kant recurre para expresar esta contraposición, en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, a

[8] *Crítica de la razón pura*, primera edición, pp. 103 *ss.* (III, 615 *ss.*).

aquel famoso símil en que compara su "revolución del modo de pensar" a la hazaña de Copérnico.

"Hasta aquí —dice Kant— entendíase que todos nuestros conocimientos debían ajustarse a los objetos; pero, partiendo de esta premisa, se venían a tierra todos los intentos que se hacían para averiguar *a priori* algo acerca de ellos por medio de conceptos que ampliaran nuestro conocimiento. Por eso debemos esforzarnos en ver si no conseguiremos mejores resultados en los problemas de la metafísica partiendo del supuesto de que los objetos deben ajustarse a nuestro conocimiento, el cual coincidirá mejor así con la postulada posibilidad de un conocimiento *a priori* de los mismos que nos diga algo acerca de los objetos antes que éstos nos sean dados. Ocurre con esto algo así como con las primeras ideas de Copérnico, el cual, después de comprobar que no progresaba gran cosa en la explicación de los movimientos celestes a base del supuesto de que todo el firmamento giraba alrededor del que lo contemplaba, decidió ver si no daría mejor resultado el hacer que girase el espectador y que los astros permaneciesen quietos." [9]

El hacer "girar al espectador", del modo en que aquí se entiende, consistirá en que dejemos desfilar ante nosotros todas aquellas funciones de conocimiento de que dispone en general la "razón" y nos las vayamos representando una por una en cuanto a su tipo de vigencia necesario y al mismo tiempo determinado y deslindado de un modo característico. Tampoco en el cosmos del conocimiento racional podemos aferrarnos, rígidos e inmóviles, a un determinado punto, sino que debemos ir midiendo progresivamente toda la serie de posiciones sucesivas que podemos adoptar ante la verdad y ante el objeto.

Existe para nosotros una determinada forma de objetividad, que llamamos la *objetividad espacial* de las cosas: debemos esforzarnos en comprenderlas y determinarlas, no partiendo de la existencia de un espacio universal "absoluto", sino indagando y analizando las leyes de la construcción geométrica; aquellas leyes que son las que hacen surgir ante nosotros, en construcción continua, los puntos y las líneas, las superficies y los cuerpos. Existe para nosotros una cohesión y un enlace sistemático entre *las figu-*

[9] *Crítica de la razón pura,* segundo prólogo, p. XVI (III, 18).

ras de los números, de tal modo que cada número ocupa un puesto fijo dentro del conjunto de ellos y mantiene nexos con todos los demás miembros que lo forman: y no tenemos más remedio que concebir esta cohesión como necesaria, en cuanto que no tomamos como base de ella más dato que el método general con arreglo al cual, partiendo de la cifra "uno", construímos el reino todo de los números a base de sus primeros elementos y con arreglo a un principio permanente e invariable. Y existe, finalmente, aquel conjunto de los cuerpos físicos y las fuerzas físicas que, en sentido estricto, solemos designar como el mundo de la "naturaleza"; pero tampoco podemos partir en él, para comprenderlo, de la existencia empírica de los objetos, sino de la peculiaridad de la función empírica de conocimiento, de aquella "razón" que va implícita en la experiencia misma y en cada uno de sus juicios.

Pero tampoco con esto hemos llegado al término del camino por el que nos conduce la investigación crítica. La metafísica como teoría del ser, como ontología general, sólo conoce en el fondo *un* tipo de objetividad, sólo conoce sustancias materiales o inmateriales que "existen" y permanecen bajo una forma cualquiera. Pero para el sistema de la razón existen necesidades inmanentes puras y existen también, por tanto, pretensiones objetivas de validez que, como tales, no pueden expresarse ya bajo la forma de la "existencia", sino que pertenecen a un tipo nuevo y completamente distinto.

De esta clase es aquella necesidad que se manifiesta en los juicios éticos y estéticos. Y también "existen" en un sentido cualquiera el "reino de los fines", cuya imagen traza la ética, y el reino de las formas puras, que nos es revelado por el arte, ya que tienen una existencia fija, independiente de todo capricho individual. Lo que ocurre es que esta existencia no es igual ni comparable tampoco de algún modo, en el fondo, a la existencia empírica de las cosas en el espacio y en el tiempo, puesto que descansa sobre principios propios y peculiares de plasmación. Y de esta diferencia característica de principio se desprende que el mundo del deber y el mundo de la forma artística tienen que ser, para nosotros, necesariamente distintos del mundo de la existencia.

Como se ve, es la variedad con que nos encontramos dentro de

la razón misma, en sus orientaciones y planteamientos fundamentales, lo que sirve de vehículo a la variedad de los objetos y los explica. Y necesariamente debemos llegar a un conocimiento sistemático y completo de ella, ya que el concepto de la razón consiste precisamente en que "podamos rendir cuentas de nuestros conceptos, opiniones y afirmaciones, ya sea a base de razones subjetivas o, suponiendo que éstas sean mera apariencia, a base de razones subjetivas".[10] La revolución que de este modo se introduce en el modo de pensar consiste en arrancar de la reflexión de la razón sobre sí misma, sobre sus premisas, principios y problemas: la reflexión sobre los "objetos" vendrá después, después de dejar bien sentado aquel punto de partida.

En estos primeros pasos queda trazada, al mismo tiempo, la modalidad peculiar de dos importantes conceptos fundamentales que tienen una significación decisiva para el planteamiento del problema de la crítica de la razón. Ateniéndonos a lo que encierra de característico la actitud "copernicana", lograremos llegar a una interpretación completa y exhaustiva del concepto kantiano de la "subjetividad" y del concepto kantiano de lo "trascendental". Y sólo partiendo de aquí comprenderemos totalmente que ambos conceptos se completan y determinan mutuamente, ya que la nueva *relación* establecida entre ellos constituye precisamente lo esencial y lo peculiar del nuevo contenido que la crítica de la razón les infunde.

Para empezar con el concepto de lo "trascendental", Kant explica que da este nombre a todo conocimiento que no verse tanto sobre los objetos como sobre nuestro modo de conocerlos, siempre y cuando sea posible *a priori* este conocimiento. "De aquí que no tengan, ni mucho menos, el carácter de ideas trascendentales apriorísticas el espacio ni una determinación geométrica cualquiera del mismo, sino que lo único que puede llamarse trascendental es el conocimiento de que estas ideas no tienen en modo alguno origen empírico y la posibilidad de recaer también *a priori* sobre los objetos de la experiencia."[11]

Y asimismo veremos —si seguimos desarrollando esta idea—

[10] *Crítica de la razón pura*, p. 642 (III, 423).

[11] *Crítica de la razón pura*, pp. 25 y 80 s. (III, 49 y 83).

que tampoco los conceptos de magnitud y número, de permanencia o de causalidad pueden ser considerados como conceptos "trascendentales" en sentido estricto, sino que esta denominación sólo puede aplicarse, en rigor, a la teoría que nos enseña que la posibilidad de cualquier conocimiento de la naturaleza descansa en ellos como en condiciones esenciales y necesarias. Ni siquiera el concepto de la *libertad* puede ser llamado "trascendental" si se lo enfoca de por sí, pues este calificativo debe reservarse para el conocimiento de qué y cómo la peculiaridad de la conciencia del deber y, por tanto, toda la estructura del reino del "deber" moral tienen que tomar como base necesariamente el dato de la libertad.

Ahora ya comprendemos en qué sentido, desde el punto de vista de la consideración puramente "trascendental", puede y debe reconocerse el atributo de la *subjetividad* a todos esos conceptos fundamentales: a los conceptos de espacio y tiempo, de magnitud y número, de sustancialidad y causalidad, etc. Esta subjetividad dice exactamente lo mismo que la idea copernicana de que debe girar el espectador y no el universo; indica el punto de partida, no del objeto, sino de ciertas leyes específicas del conocimiento, a que hay que reducir una determinada forma de objetividad (ya sea de tipo teórico o ético o estético).

Una vez que se ha sabido comprender esto, desaparece inmediatamente aquel sentido secundario de lo "subjetivo" que lleva aparejada la apariencia de lo individual y lo caprichoso. Con el sentido que aquí se le da, el concepto de lo subjetivo expresa siempre la fundamentación en un método necesario y en una ley general de la razón. Así, por ejemplo, el giro subjetivo que da Kant a la teoría del espacio no significa precisamente que la "esencia" del espacio deba determinarse por medio de un análisis de la "idea de espacio" y la enumeración de los distintos factores psicológicos que en ella concurren, sino que la comprensión de esta esencia se deriva y depende de la comprensión de la naturaleza del conocimiento geométrico. ¿Qué tiene que ser el espacio —se pregunta la reflexión transcendental— para que sea posible llegar a este conocimiento de él, para que sea posible un *saber* que sea, como el contenido de los axiomas geométricos, al

mismo tiempo general y concreto, incondicionalmente cierto y puramente intuitivo? [12]

Partir de la peculiaridad de la *función* de conocimiento para determinar en ella la peculiaridad del *objeto* del conocimiento: tal es la "subjetividad" que aquí se preconiza, la única de que aquí se trata. Y del mismo modo que el conjunto de los números se deriva del "principio" de la numeración y que la ordenación de los objetos en el espacio y de los acaecimientos en el tiempo es derivada de los principios y condiciones del conocimiento empírico, de las "categorías" de la causalidad y la interdependencia, en otro orden de problemas nos encontramos con que la forma de los imperativos éticos sobre los que descansa para nosotros todo deber puede explicarse partiendo de la certeza fundamental que el pensamiento de la libertad nos asegura. Ya no cabe confundir esta subjetividad de la "razón" con la subjetividad del capricho o de la "organización" psicofísica, pues precisamente para eliminar ésta es para lo que aquélla se establece y proclama.

Este criterio fundamental a que nos estamos refiriendo se destaca más claramente todavía que en la *Crítica de la razón pura* en algunas de las reflexiones y los apuntes sueltos de Kant, a la luz de los cuales podemos seguir en detalle el modo como van estableciéndose el nuevo significado y la nueva relación de los conceptos fundamentales. Algunas de estas reflexiones parecen datar todavía del período anterior a la definitiva redacción de la *Crítica de la razón pura* y registrar más bien la fase de la gestación que la del pensamiento ya plasmado. Pero aun en aquellos casos en que no cabe poner de manifiesto esta relación cronológica, esas reflexiones y consideraciones fluctuantes nos permiten restablecer la trayectoria de los distintos conceptos de una manera más viva y más diáfana que la exposición de los resultados finales.

"¿Acaso la metafísica puede inventar algo? —se pregunta Kant, en una de estas reflexiones—. Sí puede en lo que se refiere al sujeto, pero no en lo tocante al objeto." [13] Es evidente que esta aseveración sólo señala de un modo imperfecto el nuevo giro del pensamiento kantiano, pues si nos atuviésemos exclusivamente a

[12] *Crítica de la razón pura*, p. 40 (III, 59 s.).
[13] *Reflexiones*, nº 102.

ella sólo podríamos admitir la existencia de una metafísica que, aun no pudiendo ofrecernos ninguna idea nueva sobre las cosas, sí podría ofrecernos ideas nuevas acerca del "alma" y que, por lo tanto, en nada se diferenciaría, sustancialmente, de los anteriores sistemas dogmáticos del "espiritualismo".

Por eso el filósofo establece una fórmula sustancialmente más precisa de esta antítesis fundamental cuando, en otro sitio, dice con palabras concisas y tajantes que *la metafísica no trata de objetos, sino de conocimientos.*[14] Estas palabras vienen a complementar y a poner bien en claro la "subjetividad" a que tiende la metafísica, que no es la "subjetividad" de la "naturaleza humana", tal como la entendían Locke y Hume, sino la que se manifiesta en las ciencias, en el método de la construcción geométrica o en el de la numeración aritmética, en la observación y la medición empíricas o en la realización de los experimentos físicos. "Lo verdaderamente filosófico en toda filosofía —leemos, por tanto, en otra de estas reflexiones— es la metafísica de la ciencia. Todas las ciencias en que se emplea la razón tienen su metafísica." [15]

Y así se señala definitivamente en qué sentido se abandona el camino de la antigua ontología, camino dogmáticamente objetivo, manteniéndose, sin embargo, el concepto de la metafísica y ahondándolo en el sentido de lo "subjetivo".[16] Lo "objetivo" de las ciencias —podríamos decir ajustándonos al pensamiento de Kant— son sus enseñanzas; lo "subjetivo", sus principios. Por

[14] *Reflexiones*, nº 91. Es extraordinariamente poco verosímil que esta reflexión pertenezca a la época que Erdmann designa con el nombre del empirismo crítico, es decir, a la década del sesenta. El pasaje de la "memoria premiada" del año 1763 que Erdmann invoca en apoyo de este punto de vista nada prueba en este sentido, pues si bien es cierto que en este pasaje se define la metafísica (en el sentido, usual desde los tiempos de Aristóteles, de la concepción de la πρώτη φιλοσοφία) como una filosofía que versa sobre los primeros fundamentos de nuestro conocimiento, Kant no podía haber dicho, ni aquí ni en el pasaje decisivo de su carta a Marcus Herz, del año 1772, que esa filosofía *no trata de objetos.*

[15] *Reflexiones*, nº 129.

[16] Cf., además, *Reflexiones*, nº 215: "Los pasos dados por la metafísica han sido, hasta ahora, estériles; nada se ha encontrado en ella. No obstante, no se la puede abandonar. ¡Subjetivo en vez de objetivo!"

ejemplo, consideramos "objetivamente" la geometría cuando, ateniéndonos exclusivamente a su contenido teórico, vemos en ella un concepto de normas sobre las formas y las relaciones dentro del espacio; y la contemplamos "subjetivamente" cuando, en vez de indagar sus resultados, investigamos más bien los principios de su estructura, los axiomas fundamentales que no rigen solamente tal o cual forma dentro del espacio, sino todo lo que se refiera al espacio como tal.

Tal es la orientación del problema que Kant habrá de seguir infaliblemente a partir de ahora. "Metafísica es la ciencia de los principios de todo conocimiento *a priori* y de todo conocimiento que se derive de estos principios. La matemática encierra estas clases de principios, pero no es una ciencia que verse sobre la posibilidad de ellos." [17]

Se nos revela aquí, al mismo tiempo, otro aspecto peculiar de la determinación kantiana de este concepto. También la filosofía trascendental se propone tratar, y tiene necesariamente que tratar, de las distintas formas de la objetividad; lo que ocurre es que las formas objetivas sólo son asequibles a ella y sólo pueden ser captadas por ella a través de una determinada forma de conocimiento. Por eso el material a que tiende y sobre el que se proyecta es siempre un material en cierto modo ya formado. Lo que el análisis trascendental trata de descubrir y poner de manifiesto es cómo se representa la "realidad" vista a través del medio de la geometría o de la física matemática, o qué significa, contemplada a la luz de la intuición artística o desde el punto de vista del deber moral.

En cambio, no tiene ya ninguna respuesta que dar a la pregunta de qué sea esta realidad "de por sí" y desligada de toda relación con las concepciones espirituales específicas. Llevada de la mano de esta pregunta, la filosofía volvería a perderse en el vacío de la abstracción y dejaría de pisar terreno firme. La "metafísica", si quiere tener derecho a reclamar para sí un determinado contenido, debe ser metafísica de las ciencias, teoría de los principios de la matemática y del conocimiento de la naturaleza, o bien metafísica de la moral, del derecho, de la religión, de la historia.

[17] *Reflexiones,* nº 140.

Y si resume en la unidad de un problema todas estas múltiples direcciones y manifestaciones objetivamente espirituales, no es para que desaparezcan dentro de esta unidad, sino para iluminar y esclarecer cada una de ellas con sus características propias y en su peculiar condicionalidad.

Por donde la filosofía tiene necesariamente como *punto de partida* la totalidad dada de la cultura espiritual; pero no se limita a recogerla como algo dado, sino que trata de aclarar su estructura y las normas de validez general que la dominan y gobiernan. Es ahora, y sólo ahora, cuando se comprende en todo su alcance la frase de Kant de que la antorcha de la crítica de la razón no tiene por qué iluminar las zonas para nosotros misteriosas que quedan más allá del mundo de los sentidos, sino los rincones oscuros de nuestro propio entendimiento. Por "entendimiento" no debe entenderse aquí, en modo alguno, en sentido empírico, la capacidad psicológica de discernimiento del hombre, sino, en un sentido puramente trascendental, la totalidad de la cultura del espíritu. Significa, en primer lugar, aquel conjunto a que damos el nombre de "ciencia" y sus premisas axiomáticas, y en segundo lugar, en un sentido amplio, todas aquellas "ordenaciones" de tipo intelectual, ético o estético que pueden demostrarse y ejecutarse por medio de la razón.

Lo que en la vida empírico-histórica de la humanidad aparece suelto y aislado, tarado de toda una serie de caprichos y circunstancias fortuitas, es lo que la crítica trascendental tiene que ver como algo necesario a base de sus primeros "fundamentos" y concebirlo y exponerlo como *sistema.* Y así como toda forma concreta dentro del espacio se halla vinculada a la ley general, basada ya en la simple forma de lo que aparece "junto", en la intuición todo el "qué" de las realizaciones de la razón se reduce en última instancia a un peculiar "cómo" de ésta, a una fundamental modalidad suya que acredita y revela en todas sus manifestaciones.

La filosofía no tiene ya territorio propio y privativo, una órbita especial de contenidos y *objetos,* exclusiva suya y en la que no pueda entrar ninguna otra ciencia, pero es ella la que concibe la relación de las fundamentales *funciones* del espíritu en su verdadera universalidad y profundidad: en una profundidad inasequible a ninguna de ellas. El universo se ha distribuido entre las

distintas disciplinas teóricas y entre las fuerzas productivas concretas del espíritu; pero el cosmos de estas fuerzas mismas, su variedad y su organización, es el nuevo "objeto" que la filosofía ha salido ganando a cambio de aquél.

Empecemos, para aclarar esto en detalle, por la estructura de la *matemática.* De lo que aquí se trata, ahora, no es tanto de desarrollar en lo particular el contenido de los principios matemáticos como de poner de manifiesto el método general sin el cual no podrían existir para nosotros "principios", es decir, con ayuda del cual podemos comprender cómo cualquier operación específica realizada dentro del espacio o cualquier operación especial consistente en contar o en medir se halla sujeta a condiciones generales originarias, de las que no se puede desprender. Toda proposición o toda prueba geométrica se basa en una intuición concreta y, por tanto, aislada, suelta; sin embargo, ninguna de estas pruebas versa sobre lo aislado, sino que, partiendo de ello, pasa inmediatamente a formular un juicio sobre una totatlidad infinita de formas. No es de éste o aquel triángulo, de éste o del otro círculo, sino "del" triángulo o "del" círculo en general, del que se predican tales o cuales propiedades.

Ahora bien, ¿qué es lo que nos autoriza, en este caso, a remontarnos de lo concreto, que es lo único que la intuición nos revela, a la totalidad de los casos posibles, que como algo ilimitado que ès no puede ser captado por ninguna idea empírica? ¿Cómo conseguimos convertir un contenido parcial y limitado en exponente de una declaración que, como tal, no se refiere solamente a él, sino que trata de regir para un conjunto infinito que por medio de él "nos representamos"?

Para contestar a estas preguntas basta, según Kant, con que nos representemos el método peculiar de la geometría científica tal y como de hecho se practica y como se ha desarrollado históricamente. Si la geometría, que empezó siendo una disciplina puramente rudimentaria, un simple arte práctico de medir, se elevó al rango de un conocimiento teórico fundamental, lo debió, pura y exclusivamente, a una "revolución en cuanto al modo de pensar" totalmente análoga a la que examinábamos antes con respecto a la filosofía trascendental.

"No se ha conservado la historia de esta revolución operada

en el modo de pensar, mucho más importante que el descubrimiento de la ruta en torno al famoso promontorio y del hombre afortunado que lo llevó a cabo. Pero la leyenda que nos ha trasmitido Diógenes Laercio, quien perpetúa los nombres de los supuestos descubridores de los elementos de las demostraciones geométricas menos importantes y que ni siquiera necesitaban de prueba con arreglo al juicio general de las gentes, atestigua que el recuerdo del cambio introducido por el primer rastro del descubrimiento de este camino debió de tener una importancia extraordinaria para los matemáticos, haciéndose de ese modo inolvidable. El primero que demostró el *triángulo equilátero* (fuese Tales o quien haya sido) vió ya una luz en el horizonte, pues se dió cuenta de que no necesitaba aprender de lo que veía en la figura ni en el simple concepto de ella, o copiar sus propiedades, sino que tenía que representarse el modo como la concebía y se la imaginaba por medio de conceptos *a priori* (mediante la construcción) y de que, para saber algo *a priori* con certeza, no necesitaba atribuir a la cosa nada que no se desprendiera necesariamente de su mismo concepto." [18]

Si para desarrollar una prueba geométrica necesitásemos seguir las huellas de la figura de que se trata; si la tuviésemos ante nosotros como un objeto fijo del que sólo tuviéramos que reproducir las distintas propiedades por medio de la observación, el juicio geométrico no podría trascender nunca del contenido objetivo concreto de la forma de que se tratara, pues ¿con qué derecho se remontaría entonces ese juicio de lo dado a lo no dado, del caso concreto que se examinara a toda la suma de los casos no concretos? Pero, en realidad, semejante conclusión no es aquí posible ni necesaria, ya que la totalidad de los casos geométricos no existe antes de la construcción ni fuera de ella, sino que surge ante nosotros en el acto mismo de la construcción.

Al concebir la parábola y la elipse no sólo de un modo general, *in abstracto,* sino haciendo que ambas surjan constructivamente por medio de un determinado precepto (v. gr., por medio de su definición como secciones cónicas), creamos la condición con sujeción a la cual deben ser concebidas necesariamente las distin-

18 *Crítica de la razón pura,* segundo prólogo, pp. XI *s.* (III, 15).

tas parábolas y elipses *concretas*. Ahora nos damos cuenta de hasta qué punto el concepto constructivamente geométrico no sigue a los casos concretos, sino que los *precede* y, por tanto, de hasta qué punto debe ser considerado como un verdadero *a priori* con respecto a ellos. Fácil es comprender que este término, dentro de este contexto, no se refiere en modo alguno a un sujeto psicológico-empírico, ni a la sucesión en el tiempo, al hecho de que sus ideas y conocimientos concretos vengan antes o después, sino que expresa, pura y exclusivamente, una relación dentro de lo conocido, una relación de la "cosa misma". La construcción geométrica es "anterior" a la figura geométrica concreta, porque el *sentido* de la figura concreta lo da la construcción y no es, a la inversa, el sentido de aquélla el que determina el de ésta.

Sobre este estado de cosas descansa toda la necesidad inherente a los juicios geométricos. En el plano geométrico los casos no existen como algo aparte e independiente *fuera* de la ley, sino que brotan de la conciencia misma de ésta; lo "particular" no es aquí premisa de lo "general", sino que, por el contrario, sólo puede concebirse mediante la determinación y concreción de esto. Lo que de un modo general va implícito en el método de las normas espaciales o en la síntesis de la numeración no puede ser contradicho por ninguna forma o ningún número concretos, ya que sólo por medio de este método nace y se hace todo lo que participa del concepto de lo espacial y del concepto del número. En este sentido podemos decir que la geometría y la aritmética constituyen la directa confirmación de un principio que Kant proclama ahora de un modo general como norma y "piedra de toque" del "nuevo método del pensamiento", a saber: "que lo único que sabemos *a priori* de las cosas es lo que nosotros mismos ponemos en ellas".[19]

Y así aparece al lado de los conceptos fundamentales de lo "subjetivo" y lo "trascendental" el tercer concepto cardinal y básico de la crítica de la razón: el de la "síntesis *a priori*". El significado de esta síntesis resalta en seguida claramente si contraponemos el método de la geometría y la aritmética, tal como lo hemos establecido con anterioridad, al método de la formación usual de los conceptos empíricos, o sea al método de la lógica for-

[19] *Crítica de la razón pura*, loc. cit., XVIII (III, 19).

mal. En la formación de los conceptos empíricos (principalmente en la que se practica en las ciencias puramente descriptivas y clasificativas) nos contentamos con agrupar entre sí una serie de casos y de detalles, examinando luego la suma formada para ver si aparece en ella algún rasgo "común" aplicable a todos los casos o detalles en general. Como es natural, no puede decirse que exista una cohesión de este tipo hasta que no han sido recorridos uno por uno los distintos casos concretos que se trata de agrupar, pues desde el momento en que la determinación que postulamos sólo es conocida por nosotros como una "cualidad" observada en una determinada cosa, es evidente que antes de que exista realmente esta "cosa" como tal, es decir, antes de que la comprobemos en la experiencia, no cabe señalar ninguna característica propia de ella.

Como vemos, el conocimiento parece reducirse aquí a una agrupación, a un simple conglomerado de elementos que *ya fuera de esta agrupación*, y antes de ella, poseen un ser y un sentido propios e independientes.[20] Muy otra cosa acontece, en cambio, o parece de momento acontecer, con aquellas proposiciones generales que nos sugiere la lógica formal. En efecto, en los auténticos "juicios generales" de esta lógica lo total no se deriva de la consideración de lo particular, sino que la precede y determina. Partiendo del hecho de que *todos* los hombres son mortales y de la certeza que va implícita en esta proposición universal se deduce y se da por "probado" como consecuencia necesaria el carácter mortal de Cayo.

Pero la lógica se contenta con desarrollar las formas y las fór-

[20] Debe subrayarse, claro está, que en esta exposición del conocimiento empírico (de la "síntesis *a posteriori*") no se trata únicamente de la descripción de un estado real del conocimiento, sino de la construcción de un *caso liminar* de que nos valemos para explicar más claramente la peculiaridad de los juicios apriorísticos por medio del contraste y de la antinomia. El propio Kant hace uso de esta construcción en su distinción de los juicios de percepción y de experiencia y cuando subraya el carácter puramente "subjetivo" de los primeros (véase *Prolegómenos*, § 18). Pero de por sí no hay, según él, ningún "juicio particular" que no reivindique para sí, bajo cualquier forma, cierta "generalidad", ninguna proposición "empírica" que no encierre alguna afirmación "apriorística", pues ya la misma forma del juicio entraña este postulado de "validez general objetiva".

mulas de esta prueba, sin entrar a examinar para nada el *contenido* del conocimiento ni el origen y los títulos de éste. Acepta, por tanto, como dadas las premisas generales de que parte para llegar a una determinada conclusión, sin seguir indagando el fundamento de su vigencia. Pone de manifiesto que *si* todos los A son *b*, deberá serlo también necesariamente un *determinado* A; pero el problema de si y por qué rige la norma hipotética que sirve de premisa se sale completamente del marco de su interés. Por consiguiente, en el fondo, la lógica general no hace otra cosa que desintegrar de nuevo en sus partes, volviendo atrás, determinados complejos de conceptos que previamente ha formado ella misma por la vía sintética. Lo que hace es "definir" un concepto mediante la indicación de determinadas "características" de su contenido, destacando luego del conjunto lógico así formado un aspecto concreto que lo distingue de los demás, para "predicarlo" del todo. Como fácilmente se comprende, este "predicado" no crea ningún nuevo conocimiento, sino que se limita a analizar el que ya poseíamos previamente, para explicarlo y esclarecerlo. Sirve para "analizar los conceptos que tenemos ya de los objetos", sin que se pare a investigar de qué fuente de conocimiento se derivan estos conceptos para nosotros.[21]

Y ahora, fijándonos en la doble antinomia que de aquí se desprende, ya podemos comprender la característica peculiaridad que distingue a la "síntesis *a priori*". Mientras que en los simples juicios empíricos, en los entrelazamientos *a posteriori*, la "totalidad" que nos esforzamos en obtener se forma por la agrupación de toda una serie de elementos sueltos que necesariamente deben existir de antemano con carácter independiente y los juicios lógico-formales se limitan a desintegrar y analizar en sus partes un determinado todo lógico, la síntesis apriorística presenta una estructura completamente distinta.

Aquí se parte de un determinado entrelazamiento constructivo en el cual, y a través del cual, nacen para nosotros, al mismo tiempo, multitud de elementos particulares condicionados por la forma general del entrelazamiento. Así, en una sola regla, amplia

[21] Cf. *Crítica de la razón pura*, Introducción, nº III, p. 9 (III, 39); véase también *Prolegómenos*, § 2 b (IV, 15).

y exhaustiva, nos representamos mentalmente las distintas posibilidades que hay de seccionar un cono, y con ello creamos al mismo tiempo la totalidad de aquellas figuras geométricas que llamamos curvas de segundo orden, círculos, elipses, parábolas e hipérbolas. Concebimos la estructura del "sistema natural de numeración" con arreglo a *un* principio fundamental y, con ello, encerramos al mismo tiempo de antemano dentro de determinadas condiciones todas las relaciones que pueden darse entre los diversos miembros de este conjunto.

Ahora bien, ya la disertación inaugural de Kant había establecido como término característico para designar esta forma de relación entre las "partes" y el "todo" el de "intuición pura". Por donde llegamos a la conclusión de que *toda* síntesis *a priori* se halla inseparablemente asociada a la forma de la intuición pura, es decir, de que es ella misma intuición pura y tiene como base directa o indirecta esta clase de intuición. Cuando más adelante Eberhard, en su polémica contra Kant, echaba de menos en la *Crítica de la razón pura* un principio unitario y claramente determinado de los juicios sintéticos, Kant hubo de llamarle la atención hacia este aspecto a que acabamos de referirnos. "Todos los juicios sintéticos del conocimiento teórico —según formula Kant este principio— son posibles solamente por medio de la relación entre el concepto dado y una intuición." [22]

El espacio y el tiempo siguen siendo, por tanto, el verdadero prototipo a la luz del cual se representa de un modo puro y completo la peculiar relación que todo conocimiento sintético-apriorístico entraña entre lo infinito y lo finito, entre lo general y lo particular y lo concreto. La infinitud del espacio y del tiempo significan únicamente que todas las magnitudes concretas y determinadas de espacio y tiempo sólo son posibles mediante restricciones introducidas en el concepto general del espacio o en la idea unitaria e ilimitada del tiempo.[23] El espacio no surge ante nosotros como una agrupación de puntos, ni el tiempo como una agrupación de instantes, como si se tratase de objetos materiales o de partes integrantes de cosas entrelazadas para formar éstas; lejos

[22] Cf. carta de Kant a Reinhold, 12 de mayo de 1789 (IX, 402); véase también el escrito contra Eberhard (VI, 59 *ss.*).

[23] Cf. *Estética trascendental*, § 4, pp. 47 *s.* (III, 64).

de ello, los puntos y los instantes (y con ello, indirectamente, todas las formas del espacio y del tiempo) nacen siempre de una síntesis, en la que surge de un modo originario la forma de la agrupación en general o la de la sucesión en general.

Por consiguiente, no solemos intercalar estas formas dentro del espacio y el tiempo ya terminados, sino que sólo las creamos por medio "del" espacio y por medio "del" tiempo, concibiendo estos dos conceptos como actos fundamentales constructivos de la intuición *misma*. "La matemática debe representarse, es decir, construir, primeramente en la intuición y la matemática pura en la intuición pura todos aquellos conceptos sin los que no puede dar un paso (ya que no puede proceder de un modo analítico, es decir, por medio del análisis de los conceptos, sino siempre de un modo sintético)... La geometría se basa en la intuición pura del espacio. La aritmética va creando por sí misma sus conceptos de números por medio de la adición sucesiva de las unidades en el tiempo; y la mecánica, sobre todo, sólo puede crear sus conceptos del movimiento por medio de la idea de tiempo." Y como los contenidos sobre que versan la geometría, la aritmética y la mecánica surgen de este modo y no son *objetos* físicos de los que tengamos que aprender *a posteriori* ciertas cualidades, sino *límites* que establecemos dentro de la totalidad ideal de la extensión y la duración, rigen también con respecto a ellos, de un modo necesario y general, todas las normas que van ya implícitas en estas formas fundamentales.

Pero si esta reflexión parece explicarnos el uso y la validez de la síntesis apriorística en la matemática, parece también cerrarnos con ello, al mismo tiempo, todo camino por el que podamos afirmar semejante validez en el terreno de lo real, en el campo de la ciencia empírica. Era ésta precisamente, y no otra, la "piedra de toque" a que Kant nos remitía: "que lo único que sabemos *a priori* de las cosas es lo que nosotros mismos ponemos en ellas".

Ahora bien, este "poner" las leyes en los objetos era comprensible en las construcciones matemáticas ideales: pero ¿a dónde iríamos a parar si lo preconizásemos también para los objetos empíricos de un modo cualquiera? ¿Acaso el rasgo fundamental y decisivo que caracteriza a estos objetos como "reales" no consiste precisamente en que "existen" en todo su modo de ser concreto

con anterioridad a todos los desarrollos y conceptos del pensamiento, es decir, en que determinan originariamente nuestros conceptos e ideas y no son determinados por éstos? ¿No vacilaría inmediatamente el suelo bajo nuestros pies tan pronto intentásemos invertir esta relación? No importa que el espacio y el tiempo sean concebibles para nosotros en forma de principios generales, ya que podemos construirlos por medio de estos conceptos: la existencia de las cosas en el espacio y en el tiempo, la existencia de los cuerpos y de sus movimientos parece constituir una muralla infranqueable para semejantes construcciones.

No cabe aquí, al parecer, otro camino que esperar las influencias de las cosas y comprobarlas simplemente a través de las percepciones de nuestros sentidos. Los objetos lo son realmente para nosotros tan pronto como se nos anuncian bajo esta forma de acción y se nos dan a conocer con las cualidades concretas que les corresponden. Por tanto, suponiendo que sea posible predicar una cualidad general acerca de las existencias físicas, no se ve en ningún caso cómo puede llegarse a ella más que a través de la suma de los casos particulares, mediante la enumeración y comparación de las múltiples impresiones que las cosas dejan en nosotros.

En realidad, el "idealismo trascendental" de Kant no piensa siquiera en esfumar la peculiaridad del conocimiento empírico, sino que, lejos de ello, busca en la afirmación de ella su mérito esencial. Es bien conocida la frase kantiana de que su campo es "el fecundo baño de la experiencia". Claro está que también para la nueva determinación crítica del concepto de la experiencia rige el criterio general de que no debemos partir de la consideración del objeto mismo, sino del análisis del conocimiento. Por tanto, por el momento debemos dejar a un lado el problema de saber qué sea el objeto empírico, qué sea el objeto concreto con que nos encontramos en la naturaleza y si puede sernos asequible por otro camino que no sea el de la percepción directa de sus características concretas.

En efecto, antes de que este problema pueda ser formulado con algún sentido necesitamos llegar a comprender claramente qué significa el "tipo de conocimiento" de la ciencia de la naturaleza, que es la *física* en cuanto a su estructura y a su sistemática. Y al llegar aquí se nos revelará inmediatamente una fundamental di-

ficultad dentro del tipo tradicional de consideración. No tenemos, para comprenderlo, más que adaptarnos a este tipo de consideración hasta el punto de suponer que el objeto de la ciencia matemática descansa realmente en los conceptos puros del pensamiento y sólo tiene, por tanto, una validez puramente "ideal", mientras que el objeto "físico" nos es dado y es asequible a nosotros exclusivamente por medio de las diversas clases de percepción de nuestros sentidos. Partiendo de esta base podríamos comprender, tal vez, cómo puede existir, de una parte, un complejo de normas que, independientemente de toda experiencia, sólo versen sobre aquellos contenidos que podamos crear mediante una construcción libre, y cómo, de otra parte, cabe construir una ciencia descriptiva formada exclusivamente por observaciones reales concretas de objetos dados. En cambio, por este camino quedaría completamente sin explicar el peculiar entrelazamiento de ambos momentos que se nos revela en la estructura material de la ciencia matemática de la naturaleza. En efecto, en esta ciencia la "medición" no discurre paralelamente con la "observación"; en ella no se enfrentan pura y simplemente entre sí el "experimento" y la "teoría", ni se turnan o sustituyen el uno a la otra, sino que se complementan y condicionan mutuamente. La teoría conduce al experimento y determina el carácter de éste, lo mismo que el experimento determina el contenido y el carácter de la teoría.

Esta relación aparece expuesta también con magistral e insuperable claridad en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* donde se traza un panorama trascendental general de todo el territorio del saber.

"Cuando Galileo hizo que sus esferas rodasen por el plano inclinado con una gravedad elegida por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire soportase un peso que él había concebido de antemano como igual al de una columna de agua por él conocida, o en una época posterior Stahl convirtió algunos metales en cal y ésta nuevamente en metal, sustrayendo o reponiendo algunos elementos propios de aquéllos, todos los investigadores de la naturaleza empezaron a ver claro. Diéronse cuenta de que la razón sólo comprende aquello que ella misma produce con arreglo a sus propios designios; que ésta debe proceder en sus juicios según leyes constantes y obligar a la naturaleza a contestar a

las preguntas que la misma razón le formule, sin dejarse llevar por ella como por unas andaderas, por decirlo así, pues de otro modo nos encontraríamos con que las observaciones fortuitas, no ajustadas a un plan previo, no se coordinan con sujeción a una ley necesaria, que la razón busca siempre y necesita. La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano sus principios sin los cuales no podrían nunca regir como leyes los fenómenos coincidentes, y en la otra el experimento concebido por ella conforme a aquellas leyes, buscando ciertamente las enseñanzas de la naturaleza, pero no al modo del discípulo que repite de carrerilla cuanto quiere el maestro, sino a la manera del juez que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que él les hace. Y así, hasta la misma física debe la ventajosa revolución operada en su modo de pensar a la ocurrencia de buscar en la naturaleza (buscar en ella y no atribuirle), con arreglo a lo que la razón misma pone en ella, lo que de ella necesariamente tiene que aprender y que en modo alguno llegaría a saber por sí misma. Esto es lo que ha hecho marchar primerísimamente a la ciencia de la naturaleza por el derrotero seguro de una ciencia, sacándola de aquel terreno de los simples tanteos en que durante tantos siglos se había movido." [24]

Así, pues, aunque una percepción suelta de nuestros sentidos o la simple suma de estas percepciones puedan no someterse previamente al "plan" de la razón, es este plan, indudablemente, el que determina y hace posible el experimento, la "experiencia", en el sentido del conocimiento físico. Para que las impresiones aisladas de nuestros sentidos se conviertan en "observaciones" y "hechos" físicos, es necesario, ante todo, que la variedad y diferencia por el momento puramente cualitativas de las percepciones se truequen en una variedad cuantitativa, que el conglomerado de las percepciones se refiera a un sistema de magnitudes mensurables. La idea de este sistema sirve necesariamente de base a todo experimento concreto.

Para que Galileo pudiera "medir" la magnitud de la aceleración en la caída libre de un cuerpo hubieron de existir previamente la concepción de la aceleración misma a modo del instru-

[24] *Crítica de la razón pura,* segundo prólogo, pp. XII *ss.* (III, 16 *s.*).

mento de la medición: y fué esta concepción matemática la que diferenció para siempre el simple modo de plantear el problema por Galileo de la física escolástico-medieval. Ahora, el resultado del experimento sólo servía para saber *qué* magnitudes regían para la caída libre de los cuerpos, pues el hecho de *que* tenían necesariamente que existir y que buscarse y encontrarse esas magnitudes estaba claro para Galileo de antemano, con arreglo a aquel "plan de la razón", partiendo del cual ha de concebirse y organizarse el experimento.

Arrancando de aquí es como aparece verdaderamente clara la física matemática. La teoría científica de la naturaleza no es ningún ser lógico híbrido, nacido del acoplamiento ecléctico de elementos heterogéneos tomados de la crítica del conocimiento, sino que forma un método sistemático y unitario. Y la misión que la crítica trascendental se asigna consiste precisamente en comprender esta unidad y explicarla a base de un principio fundamental general, por analogía con la unidad de la matemática pura. En el modo de abordar esta tarea se sobrepone tanto a la unilateralidad del racionalismo como a la del empirismo. Ni los que se remiten al concepto ni los que se atienen a la observación y a la experiencia dan, como ahora se pone de relieve, en el blanco de lo que es la esencia de la teoría de la ciencia de la naturaleza, pues unos y otros destacan solamente un *aspecto*, en vez de determinar la peculiar *relación de aspectos* de la que depende toda la solución del problema.

Pero con lo expuesto no se ha resuelto el problema; no se ha hecho más que plantearlo en sus rasgos más generales. En efecto, lo que la síntesis *a priori* explicaba y hacía inteligible dentro de la matemática pura era, sencillamente, esto: el que la "totalidad" de la forma de intuición, la totalidad del espacio puro y del tiempo puro precedía y servía de base a todas las formas especiales de espacio y tiempo. ¿Cabe preconizar una relación igual o parecida con respecto a la naturaleza en general? ¿Cabe predicar también de *la naturaleza como un todo* una idea que no representa una simple cohesión *a posteriori* de observaciones aisladas, sino que es ella, por el contrario, la que hace posible la observación misma de lo concreto? ¿Existe también aquí un algo particular que sólo pue-

de obtenerse y definirse mediante la "restricción" de una originaria totalidad?

Mientras concebimos la "naturaleza" en sentido usual como el conjunto de los *objetos* físico-materiales, tenemos que contestar negativamente a todas estas preguntas, pues ¿cómo sería posible predicar algo de un conjunto de cosas sin haberlas recorrido y examinado una por una? Pero ya el contenido mismo del concepto de la naturaleza lleva implícita una determinación que orienta nuestras reflexiones en un sentido distinto. No llamamos "naturaleza" a todo complejo de cosas, sino que entendemos por eso un conjunto de elementos y acaecimientos determinados y ordenados por medio de reglas generales. Por eso Kant define "la naturaleza" diciendo que "es la existencia de las cosas, en cuanto determinada por leyes generales".

Así, pues, si en sentido material la naturaleza es el conjunto de todos los objetos de la experiencia, desde otro punto de vista, es decir, desde un punto de vista puramente formal, representa la adecuación a leyes de todos esos objetos. Por donde el problema general planteado asume una forma distinta: ahora, en vez de preguntar sobre qué descansa la sujeción necesaria a leyes de las *cosas* como *objetos* de experiencia, preguntamos cómo es posible conocer en general la conformación a leyes *de la experiencia misma* con respecto a sus objetos.

"Aquí trataremos, pues —dicen los *Prolegómenos*—, simplemente de la experiencia y de las condiciones generales y apriorísticas de su posibilidad, determinando a base de ello la naturaleza como el objeto total de toda experiencia posible. Creo que se me comprenderá si digo que no me refiero aquí a las reglas de observación de una naturaleza ya dada..., sino a cómo las condiciones apriorísticas de la posibilidad de la experiencia son, al mismo tiempo, las fuentes de las que deben derivarse todas las leyes generales de la naturaleza." [25]

Como se ve, el problema se retrotrae de los contenidos de la experiencia de los objetos empíricos a la función de la experiencia misma. Esta función posee una determinabilidad originaria comparable a la que se nos revelaba en las formas puras del espacio

[25] *Prolegómenos*, §§ 14 y 17 (IV, 44, 46 *ss.*).

y el tiempo. Y no puede realizarse sin que con ello entren en acción determinados conceptos, del mismo modo que ya en la organización de todo experimento científico, cualquiera que sea, en la misma pregunta que a través de él formulamos a la naturaleza, va implícita la premisa de una determinabilidad de magnitud de la naturaleza, la premisa de la constancia y la conservación de ciertos elementos dentro de ella y la de una sucesión regular de los acaecimientos. Sin la idea de una *ecuación* que determine la relación de los espacios y los tiempos de la caída, sin la idea de la *permanencia* de la cantidad de movimiento, sin el concepto general y el método general de la *medición* y la *numeración* no habría podido Galileo llevar a cabo ni uno sólo de sus experimentos, pues sin estas premisas el *problema* de Galileo habría resultado absolutamente incomprensible en su totalidad.

Y así, la experiencia misma es "un modo de conocer que requiere entendimiento", es decir, un proceso de deducciones y de juicios basado en determinadas premisas lógicas.[26] Con lo cual se nos revela, en efecto, una nueva "totalidad" no integrada por una serie de partes sueltas, sino que, por el contrario, la hace posible el establecimiento de "partes", de contenidos concretos. También la naturaleza tiene que *concebirse como sistema* antes de poder ser *observada* en sus detalles. Y así como antes se nos presentaba la forma concreta del espacio como restricción del "espacio uno" y un determinado lapso de tiempo como limitación de la duración infinita, ahora todas las leyes especiales de la naturaleza, vistas dentro de esta concatenación, aparecen simplemente como "especificaciones" de los principios generales del entendimiento.

Hay, en efecto, muchas leyes que sólo podemos conocer por medio de la experiencia, "pero las leyes que rigen la concatenación de los fenómenos, es decir, la naturaleza en general, no pueden sernos reveladas por ninguna experiencia, ya que la experiencia misma presupone, a su vez, la existencia de tales leyes, que sirvan *a priori* de base a su posibilidad".[27] Por consiguiente, todo lo que tiene de exagerado y de absurdo el hecho de afirmar que la inteligencia misma sea la fuente de las leyes de la na-

[26] *Crítica de la razón pura*, prólogo a la 2ª ed., p. XVIII (III, 18).
[27] *Prolegómenos*, § 36 (IV, 71).

turaleza y, por tanto, de la unidad formal de ésta, lo tiene de exacto y adecuado a su objeto, o sea a la experiencia, la siguiente afirmación:

"Es cierto que las leyes empíricas como tales no pueden derivar su origen en modo alguno del entendimiento puro, del mismo modo que la infinita variedad de los fenómenos no puede ser suficientemente comprendida a base de la forma pura de la intuición de nuestros sentidos. Pero todas las leyes empíricas son, simplemente, determinaciones especiales de las leyes puras del entendimiento con sujeción a las cuales y con arreglo a cuyas normas son posibles aquéllas y revisten los fenómenos una forma legal, del mismo modo que todos los fenómenos, pese a la diversidad de su forma empírica, tienen necesariamente que ajustarse en cada caso a la forma pura de la sensoriedad." [28]

Las determinadas constantes numéricas características de una zona especial de la naturaleza sólo podemos determinarlas, ciertamente, por medio de la medición empírica, y las articulaciones causales concretas sólo pueden descubrirse mediante la observación; pero el hecho de que nos pongamos a investigar estas constantes y de que exijamos y presupongamos la vigencia de leyes causales en la sucesión de los acaecimientos obedece a aquel "plan de la razón" de que hablábamos más arriba y que no se deriva de la naturaleza, sino que es asignado por nosotros a ella. Y sólo un saber "apriorístico" puede decirnos lo que lleva dentro.

Queda fijada así la segunda dirección fundamental de la "síntesis *a priori*", la síntesis de los conceptos intelectivos puros o de las categorías, la cual aparece justificada a base del mismo principio que la dirección de la intuición pura. En efecto, también el concepto puro despliega su obra verdadera y característica, no allí donde se limita a describir lo que la experiencia tiene de dado, sino donde construye su "forma" pura; no allí donde entrelaza y clasifica sus contenidos, sino donde fundamenta la unidad sistemática de su tipo de conocimiento. Pues aunque generalmente se piense otra cosa, para formar una experiencia no basta con comparar entre sí observaciones y enlazarlas en una conciencia por medio del juicio, ya que por este camino solamente jamás se re-

[28] *Crítica de la razón pura*, 1ª ed., pp. 127 *ss.* (III, 627 *ss.*).

basaría la vigencia específica de la conciencia perceptiva, ni se lograría la vigencia general y la necesidad de los verdaderos principios científicos.

"Por tanto, tiene que preceder un juicio completamente distinto antes de que la observación pueda convertirse en experiencia. La intuición dada tiene que caer necesariamente bajo la acción de un concepto que determine la forma de los juicios en general con respecto a la intuición, que articule la conciencia empírica de ésta en una conciencia en general y que, de ese modo, infunda validez general a los juicios empíricos. Pues bien, este concepto a que nos referimos es un concepto intelectivo puro *a priori*, el cual no hace sino determinar en general el modo como las intuiciones pueden servir de elemento para la formación de juicios."

Y ni los mismos juicios de la matemática pura se hallan exceptuados de esta condición: así, por ejemplo, la tesis de que la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos presupone el que el concepto de línea se enfoque desde el punto de vista y bajo el concepto de *magnitud:* un concepto "que no es ya, evidentemente, mera intuición, sino que tiene su sede exclusivamente en el entendimiento y que sirve para determinar la intuición (de la línea) con vistas a los juicios que puedan emitirse acerca de ella con respecto a la cantidad de los mismos, o sea a la variedad, sobreentendiéndose que dentro de una intuición dada se contienen muchas cosas homogéneas".[29]

Y este punto de vista aparece todavía con mayor claridad allí donde no se trata simplemente de una determinación matemática, sino de una determinación "dinámica" del objeto, es decir, donde no se forma simplemente una determinada figura en el espacio o en el tiempo como una cantidad, mediante la síntesis sucesiva de lo homogéneo,[30] sino que se trata también de determinar su *relación* con otra u otras cosas. Pues, como habremos de ver, cada determinación de relaciones de este tipo, el orden que asignamos a los distintos cuerpos en el espacio y a los diversos acaecimientos

[29] *Prolegómenos,* § 20 (IV, 51 s.).

[30] Cf. *Crítica de la razón pura,* Metodología, p. 751: "(Y así) podemos determinar *a priori* nuestros conceptos en la intuición, al crear en el espacio y en el tiempo una síntesis homogénea de los conceptos mismos, considerándolos simplemente como *cantidades*" (III, 491).

en el tiempo apóyanse siempre en una forma de influencia que damos por supuesta entre ellos, y la idea de la influencia presupone la de la dependencia funcional y, por tanto, un concepto intelectivo puro.

Sin embargo, aunque estos ejemplos tan sencillos esclarezcan la cooperación y las relaciones mutuas entre las dos formas fundamentales de la síntesis apriorística, es lo cierto que por el momento carecemos aún de un principio preciso para desarrollar de un modo completo la sistemática de la segunda forma. Podemos, indudablemente, poner de relieve en concreto y mencionar distintos casos de aplicación y modalidades de los conceptos intelectivos puros, pero no poseemos un criterio que nos garantice en este punto el carácter sistemático y completo de nuestros conocimientos. Y este postulado fué precisamente el que solicitó la atención de Kant, como recordaremos, en la trayectoria del pensamiento que arranca directamente de la disertación inaugural. Ya la carta a Marcus Herz del año 1772 señala como misión de la ciencia recién descubierta de la "filosofía trascendental" el "reducir todos los conceptos de la razón totalmente pura a cierto número de categorías, pero no como Aristóteles, que fué enumerándolas en sus diez predicamentos, de un modo aproximativo, a medida que las descubría, sino tal y como se dividen por sí mismas en clases mediante unas cuantas leyes fundamentales del entendimiento".[31]

Ahora bien, ya dentro del sistema completo se ha descubierto un nuevo *fundamentum divisionis* para este postulado, cuyas raíces se remontan, como vemos, hasta muy atrás. "La *posibilidad de la experiencia* —se dice en el capítulo "sobre el principio supremo de todos los juicios sintéticos", exponiendo este fundamento de división— es, pues, lo que infunde realidad objetiva *a priori* a todos nuestros conocimientos. Y la experiencia descansa sobre la unidad sintética de los fenómenos, es decir, sobre una síntesis basada en los conceptos del objeto de los fenómenos en general, sin la cual no sería siquiera conocimiento, sino una rapsodia de observaciones que no aparecerían agrupadas formando un contexto conforme a las reglas de una conciencia (posible) absolutamente articulada ni, por tanto, la unidad transcendental y necesaria

[31] Véase *supra*, p. 159.

de la apercepción. Por consiguiente, la experiencia tiene que basar su forma aprioristica en principios, es decir, en reglas generales que presidan la unidad sintética de los fenómenos y cuya realidad objetiva se dé siempre como condición necesaria en la experiencia e incluso en la posibilidad de ésta. Fuera de esta relación, las proposiciones sintéticas *a priori* son totalmente imposibles, ya que carecen de un tercer término, de un objeto sobre el cual pueda contrastarse la realidad objetiva de la unidad sintética de sus conceptos... Y como, por tanto, la experiencia en cuanto síntesis empírica es, en su posibilidad, el único tipo de conocimiento que infunde realidad a todas las demás síntesis, nos encontramos con que ésta sólo puede ser verdadera (es decir, coincidir con el objeto) como conocimiento aprioristico siempre y cuando encierre exclusivamente lo necesario para la unidad sintética de la experiencia... De este modo, los juicios sintéticos *a priori* son posibles cuando... decimos: las condiciones para la *posibilidad de la experiencia* en general son, al mismo tiempo, condiciones para la *posibilidad de los objetos de la experiencia* y tienen, por tanto, validez objetiva en un juicio sintético *a priori*." [32]

En las líneas anteriores se descubre ante nosotros toda la trabazón interna de la *Crítica de la razón pura*. Se parte de la experiencia, pero no como de una suma de cosas definitivas con cualidades determinadas y también definitivas, ni como una simple rapsodia de observaciones, ya que es la necesidad en el engarce, el imperio de leyes objetivas lo que caracteriza y determina su concepto. Hasta aquí, la metodología trascendental no ha hecho más que definir lo que en la física matemática venía rigiendo desde hacía largo tiempo y se reconocía por ella, consciente o inconscientemente. La tesis de Kant según la cual todo auténtico juicio de experiencia debe encerrar una necesidad en la síntesis de las observaciones no hace, en realidad, más que reducir a su expresión más concisa y más palmaria un postulado que había sido proclamado ya por Galileo. Lo que se hace es, sencillamente, sustituir el concepto de experiencia del sensualismo filosófico por el del empirismo matemático.[33]

[32] *Crítica de la razón pura*, pp. 195 *ss.* (III, 152 *s.*).

[33] *Prolegómenos*, § 22; Cf. *Crítica de la razón pura*, p. 218 (III, 166): "La

Pero en este punto se opera, además, la característica "revolución en cuanto al modo de pensar". Si hasta aquí se consideraba la necesidad como basada en los objetos y sólo se desplazaba indirectamente de ellos al conocimiento, ahora se comprende que, por el contrario, partiendo de una necesidad originaria en cuanto al conocimiento mismo es como se engendra toda *idea* del "objeto", "pues éste no es otra cosa que el algo cuya necesidad de síntesis expresa el concepto".[34]

En la sucesión de nuestras sensaciones e ideas no reina el capricho, sino que rigen leyes estrictas que excluyen todo punto de vista subjetivo: por ello precisamente es por lo que existe para nosotros una coordinación "objetiva" de los fenómenos. Lo que la experiencia señala y constituye como "tipo de conocimiento" es, por tanto, lo que condiciona y hace posible el establecimiento de objetos empíricos. ¿Puede, fuera de esta relación, haber para nosotros algún objeto? Por el momento, esta pregunta es perfectamente ociosa para nosotros, y tiene que serlo, además, con arreglo a la idea básica trascendental mientras no se ponga de manifiesto para esta otra supuesta modalidad del objeto otro tipo de conocimiento cuya estructura se distinga de un modo característico del de la experiencia.

Ahora bien, aquí, cuando aún no comprendemos siquiera el *postulado* de semejante tipo de conocimiento o cuando, por lo menos, la realización sigue siendo perfectamente problemática, no cabe otra conclusión que la que se desprende del principio supremo. Las condiciones sobre las que descansa la experiencia como función son, al mismo tiempo, las condiciones de todo lo que de ella podemos derivar como resultado, pues toda *determinación en cuanto objeto* se basa en el entrelazamiento de las formas puras de intuición con los conceptos intelectivos puros, entrelazamiento que es el que convierte lo múltiple y heterogéneo de las simples percepciones en un sistema de reglas y, por tanto, en "objeto".

experiencia sólo es posible mediante la idea de una articulación necesaria de las percepciones."

[34] *Crítica de la razón pura*, 1ª ed., p. 106 (III, 616).

3

En las consideraciones anteriores nos hemos limitado a exponer las grandes ideas centrales clásicas de la *Crítica de la razón pura;* ahora, al tratar de la clasificación y división sistemática de los conceptos intelectivos puros, entramos por vez primera en el detalle del trabajo de esta obra maestra. Parece, sin embargo, como si con ello pasásemos inmediatamente a otro terreno, como si ya no prevaleciera aquí, pura y exclusivamente, la necesidad objetiva de la cosa, sino un método de desarrollo y de exposición que, a la postre, sólo puede ser plenamente comprendido y valorado reduciéndolo a ciertas cualidades personales del espíritu kantiano. El gozo por la clara estructura arquitectónica, por el paralelismo de la forma artística sistemática, por la esquemática armónica de los conceptos parece intervenir más de lo que fuera justo en el desarrollo especial de la teoría de las categorías. Y uno de los reproches más esenciales que se hayan hecho contra la redacción de la *Crítica de la razón pura* en su conjunto consiste precisamente en sostener que la tabla de los conceptos intelectivos puros que en ella se contiene, aunque calcada con gran arte analítico sobre la tabla lógica de los juicios, no se ajusta del todo a ella.

Según el criterio de la lógica tradicional con que Kant se encontró, los juicios se dividen en las cuatro clases de la *cantidad*, la *calidad*, la *relación* y la *modalidad,* división a la que no tienen más remedio que someterse también los juicios intelectivos; y del mismo modo que en aquéllos se admite la existencia de una trilogía de normas especiales dentro de cada clase fundamental, la tercera de las cuales se forma siempre por la síntesis de la primera y la segunda, este punto de vista deberá mantenerse y aplicarse también con todo el rigor en cuanto a la estructura de éstos. Y así, obtenemos en lo tocante a la cantidad las categorías de la *unidad*, la *pluralidad* y la *totalidad;* en el terreno de la calidad los conceptos de *realidad, negación* y *limitación;* la relación se proyecta en los de *sustancia, causalidad* y *comunidad,* y la modalidad se escinde en los de *posibilidad, existencia* y *necesidad.*

Sin embargo, cualesquiera que sean las objeciones que puedan oponerse a esta forma de derivación, no cabe duda de que faltará a su fin toda polémica que vaya dirigida en general contra la

relación sistemática entre "categoría" y "juicio". Por la sencilla razón de que perderá de vista el verdadero sentido del fundamental problema sobre que versa la crítica trascendental; pasará por alto el hecho de que la marcada y relevante posición que Kant asigna al juicio se basa ya necesariamente en las primeras premisas de su planteamiento del problema. El juicio es la correlación natural y objetiva del "objeto", pues se limita a proclamar en el más general de los sentidos la ejecución y el postulado de aquel "engarce" a que se reducía para nosotros el concepto del objeto. "Decimos que conocemos el objeto cuando hemos logrado dar una unidad sintética a la variedad de la intuición": pues bien, las formas y modalidades de la unidad sintética son precisamente las que, reducidas a determinados términos lógicos, nos ofrecen las formas del juicio. Sólo cabría hacer, en este punto, *una* objeción, a saber: que aun cuando se reconozca este engarce, no puede el sistema de la "lógica formal" ser la instancia ante la que comparezcan para justificarse las formas de la articulación objetiva. En efecto, ¿acaso la esencia de esta lógica y de su método fundamental no consiste más en el análisis que en la síntesis? ¿No se abstrae precisamente de aquella relación, de aquel "contenido" del conocimiento que es, y tiene que ser, para nosotros, lo esencial y lo decisivo? Aquí, en cambio, trátase de tener presente que, según Kant, aunque esta abstracción exista, sólo se la debe interpretar en un sentido relativo, nunca en sentido absoluto. Un análisis que sea exclusivamente análisis, que no se refiera, aunque sólo sea indirectamente, a una síntesis que le sirva de base y de punto de apoyo, debe reputarse como algo imposible, "pues allí donde el entendimiento no ha asociado previamente no puede tampoco disociar, pues *sólo por medio de él* puede asociar la imaginación".[35]

Así, pues, no cabe duda de que la "lógica formal" se ocupa de "analizar los conceptos que nos hemos formado ya de los objetos"[36] y de desarrollar los juicios a que se llega cuando damos por supuestos tales objetos como si fuesen substratos definitivos de lo que se predica; pero tan pronto como nos paramos a meditar —cosa que, indudablemente, trasciende ya de su radio de

[35] *Crítica de la razón pura,* p. 130 (III, 113).
[36] *Loc. cit.,* p. 9 (III, 39).

acción— sobre el origen de estos substratos mismos y a indagar acerca de la posibilidad de esta "existencia" admitida por la lógica, entramos ya en la órbita de otro orden de reflexiones que reclaman una explicación más profunda y una derivación más fundamental de los juicios mismos.

Al llegar aquí, se revela que la función que infunde unidad a las diversas ideas contenidas en un juicio no es otra que aquella que articula también la variedad de los elementos sensoriales de tal modo que posean validez objetiva. "Es, por tanto, el mismo intelecto, y además por medio de los mismos actos con los que crea en conceptos, por medio de la unidad analítica, la forma lógica de un juicio, el que mediante la unidad sintética de lo múltiple crea en la intuición, a través de sus ideas, un contenido trascendental, razón por la cual esos conceptos reciben el nombre de conceptos intelectivos puros, que versan *a priori* sobre objetos, misión que la lógica formal no puede desempeñar."[37] Si, no obstante, puede ser utilizada ésta como "hilo conductor para descubrir todos los conceptos intelectivos puros", no es con el designio de apoyar los conceptos "trascendentales" en los "formales", sino, por el contrario, éstos en aquéllos, y comprenderlos así más profundamente aún, con arreglo al fundamento final de su validez.

"Aristóteles —para decirlo en los términos en que el propio Kant resume en los *Prolegómenos* el conjunto de su argumentación— había reunido bajo el nombre de categorías diez conceptos elementales puros. A éstos, llamados también predicamentos, vióse obligado a añadirles más tarde otros cinco postpredicamentos, que en parte iban ya implícitos en aquéllos (como *prius, simul, motus)*; sin embargo, esta rapsodia podía ser considerada más bien como una orientación para el investigador futuro que como una idea normalmente desarrollada... Investigando los elementos puros (es decir, que no encierran nada empírico) del conocimiento humano, he conseguido por vez primera, tras larga reflexión, distinguir y diferenciar claramente los conceptos elementales puros de los sentidos (el espacio y el tiempo) de los del entendimiento. Con ello quedaban eliminadas de aquel índice las categorías séptima, octava y novena. Las demás no podían servirme de nada, ya

[37] *Crítica de la razón pura*, p. 105 (III, 98).

que no existía ningún principio con arreglo al cual pudiera medirse íntegramente el entendimiento y determinarse completamente y con precisión absoluta todas las funciones de él de donde surgen sus conceptos puros. Ahora bien, para descubrir este principio volvía la vista hacia una operación del entendimiento que encierra todo lo demás y que sólo se distingue por medio de diversos momentos o modificaciones encaminados a reducir lo múltiple de las ideas a la unidad del pensamiento, y entonces me dí cuenta de que esta operación del entendimiento consistía en el juzgar. Tenía ante mí el trabajo ya terminado de los lógicos, aunque no libre de defectos, por medio del cual pude llegar a formar una tabla completa de funciones intelectivas puras, aunque indeterminadas en cuanto al objeto. Finalmente, referí estas funciones del juicio a objetos en general o más bien a la condición de determinar los juicios como objetivamente valederos, y surgieron así los conceptos intelectivos puros, con respecto a los cuales podía estar seguro que eran precisamente ellos, y solamente ellos, ni más ni menos, los que podían determinar todo nuestro conocimiento de las cosas a base del simple entendimiento." [38]

La trayectoria del razonamiento que aquí describe Kant corresponde totalmente a su tendencia general fundamental. Aristóteles había determinado los "elementos" del conocimiento, y Kant se propone descubrir el "principio" en que estos elementos se basan; y así como Aristóteles arrancaba de las cualidades originarias del ser, Kant se remonta al juicio como a la unidad del *acto* lógico,[39] que da constancia y necesidad y, por tanto, validez objetiva al contenido de nuestras ideas.

Claro está que la verdadera significación de cada categoría de por sí no llega nunca a comprenderse por completo refiriéndola de este modo, retrospectivamente, a la forma del juicio lógico que a ella corresponde, sino que además tenemos que mirar para ello hacia delante, a la realización que le corresponde dentro de la estructura de la experiencia objetiva. Sin embargo, esta realización no corresponde a la categoría abstracta como tal, sino que

[38] *Prolegómenos,* § 39 (IV, 75 s.).

[39] Cf. especialmente *Crítica de la razón pura,* pp. 93 *s.* (III, 90 *s.*) y pp. 140 *ss.* (III, 120 *ss.*).

sólo se manifiesta bajo aquella forma concreta que los *conceptos* del entendimiento puro adquieren al transformarse en *principios* del entendimiento puro. Y uno de los métodos fundamentales de Cohen consiste precisamente en haber establecido por vez primera esta relación con toda claridad.

El sistema de los principios sintéticos —cosa en la que Cohen insiste constantemente—[40] constituye la verdadera piedra de toque para juzgar de la validez y la verdad del sistema de las categorías. En efecto, el principio sintético surge en el momento en que la función designada por una determinada categoría se refiere a la forma de la intuición pura y se entrelaza con ella en una unidad sistemática. Los objetos empíricos —cosa que aparece clara ya desde las primeras líneas de la "estética trascendental"— no pueden sernos dados de otro modo que por medio de la intuición, por medio de la forma del espacio y el tiempo. Pero esta condición, con ser necesaria, no es, en modo alguno, suficiente. La intuición como tal sólo contiene la pura *variedad* de lo que aparece yuxtapuesto en el espacio o de lo que sucede en el tiempo; para que de esta variedad se destaquen determinadas *formas* deslindadas las unas de las otras, es necesario que sus elementos se agrupen desde cierto punto de vista y con sujeción a una regla fija y se resuman de este modo en unidades relativamente independientes.

Esa es, en efecto, la obra del entendimiento que, por tanto, no se limita a registrar la agrupación de lo múltiple dentro del espacio y del tiempo, sino que en realidad la crea por sí mismo.[41] Esta síntesis, necesaria ya para crear las formas geométricas concretas,[42] es verdaderamente indispensable cuando se trata de la determinación de los objetos físicos. En efecto, para poder determinar un objeto físico tengo que partir necesariamente del "dónde" y el "cuándo", es decir, tengo que asignar al objeto de que se trata un "lugar" fijo dentro del conjunto del espacio y del tiempo. Y para ello necesito indicar, a su vez, una regla fija o más bien

[40] Véase especialmente *Kants Theorie der Erfahrung*, 2ª ed., pp. 242 ss.

[41] *Crítica de la razón pura*, p. 155 (III, 128 s.); cf. especialmente p. 160, nota (III, 132).

[42] Cf. especialmente *Prolegómenos*, § 38 (IV, 73).

una trama y un sistema completos de reglas por medio de las cuales se conozca el contenido específico que aquí se trata de fijar en completa conexión con otros y en su dependencia funcional de ellos.

En el sentido de la física, los lugares en el espacio y los momentos en el tiempo sólo pueden determinarse a base de las "fuerzas" y de la correlación de fuerzas; el orden de la agrupación en el espacio y de la sucesión en el tiempo sólo puede fijarse con sujeción a leyes dando por supuestas ciertas relaciones dinámicas de validez general entre los distintos elementos de la experiencia. Determinar la forma de estas premisas y señalar con ello las condiciones en que, en general, puede darse una articulación mutua de "objetos" en el espacio y en el tiempo: tal es la misión general que el sistema de los principios sintéticos se propone. Ateniéndonos firmemente a esta meta, se destacará al mismo tiempo el principio con arreglo al cual puede ordenarse este sistema y va remontándose éste de lo más simple a lo más complejo.

El primer paso deberá consistir, sin duda alguna, en que el objeto, al tener que ser enfocado en el espacio y en el tiempo, participe del carácter fundamental de ambas ordenaciones, es decir, se determine como *magnitud* extensiva. Pero si desde el punto de vista usual el contenido concreto, físico, "tiene" su magnitud, aquí, conforme a la peculiaridad de la concepción crítico-trascendental, debemos más bien invertir esta regla. No es a las cosas a las que corresponde como su cualidad esencial y más general el predicado de la magnitud, sino que la síntesis en que surge para nosotros el concepto de la cantidad es la misma por medio de la cual la pluralidad de las simples percepciones se convierte en una pluralidad regulada y ordenada dentro de sí y, por tanto, en una verdadera ordenación de objetos.

La magnitud no es un concepto ontológico fundamental que podamos diferenciar receptivamente de los objetos por vía de comparación y de abstracción; ni es tampoco, por ejemplo, una simple sensación que recibamos, por el estilo de las de sonido o de color, sino que es más bien un instrumento del pensamiento mismo: un medio puro de conocimiento con el que empezamos construyendo para nosotros la "naturaleza", considerada como el orden general y sujeto a leyes de los fenómenos. En efecto, "los fenómenos sólo

pueden ser aprehendidos, es decir, asimilados por la conciencia empírica, por medio de la síntesis de lo vario a través de la cual se engendran las ideas de un determinado espacio o tiempo, es decir, mediante la cohesión de lo homogéneo y la conciencia de la unidad sintética de este algo vario (homogéneo)". Pues bien, la conciencia de este algo vario y homogéneo, *en la medida en que ello hace posible la idea de un objeto,* es el concepto mismo de la cantidad.

"Por tanto, la misma percepción de un objeto como fenómeno sólo es posible por medio de la misma unidad sintética de lo vario de la intuición sensorial dada a través de la que concibe la unidad de la cohesión de lo vario y homogéneo en el concepto de una *magnitud;* o, lo que es lo mismo, los fenómenos son todos ellos magnitudes, y concretamente *magnitudes extensivas,* porque en cuanto intuiciones en el espacio o en el tiempo necesitan ser representadas por medio de la misma síntesis a través de la cual se determinan el espacio y el tiempo en general."

Queda así resuelto de golpe el problema de la posibilidad de *aplicar* a los fenómenos de la naturaleza los conceptos exactos de las matemáticas, problema que había sido objeto de preocupación, no sólo para todo el pasado filosófico, sino también para el propio Kant en su período precrítico. Queda resuelto, pues ahora se comprende que estaba mal planteado: no se trata de la aplicación de ciertos conceptos dados a un mundo de cosas también dadas y que se enfrentan con aquéllos como algo extraño, sino que se trata de una manera peculiar de plasmación a que sometemos las sensaciones "simples" y por medio de la cual las transformamos en intuiciones objetivas.

"Será por siempre un fenómeno notable en la historia de la filosofía —dice Kant en los *Prolegómenos*— el hecho de que haya habido una época en que incluso los matemáticos que eran al mismo tiempo filósofos empezasen a dudar, no de la exactitud de sus proposiciones geométricas en cuanto versaban exclusivamente sobre el espacio, pero sí de la validez objetiva y de la aplicación de este concepto y de todas sus determinaciones geométricas a la naturaleza, creyendo que una línea en la naturaleza podía estar formada por puntos físicos y que, por tanto, el verdadero espacio en el objeto podía estar integrado por partes simples, a pesar de

que el espacio, tal y como el geómetra lo concibe, no puede en modo alguno representarse así." [43]

Quienes así pensaban desconocían que es precisamente este "espacio en el pensamiento" el que hace posible el espacio físico, es decir, la extensión de la materia: que el mismo método por medio del cual trazamos en la geometría pura la imagen del espacio "ideal" nos sirve también para establecer una relación y una conexión de magnitudes entre los elementos empírico-sensoriales. Todas las objeciones que en contra de esto se aducen no son más que "las mortificaciones de una razón mal adoctrinada" incapaz de encontrar el fundamento verdadero de sus propios conocimientos porque lo busca, equivocadamente, en un mundo de cosas trascendentes en vez de buscarlo en sus propios principios.

Mientras no veamos en las determinaciones matemáticas puras más que *datos* de la experiencia no podremos llegar a una seguridad completa en cuanto a la exactitud de ellas, pues toda medición empírica es necesariamente imprecisa y entraña ciertos errores ingénitos; pero obtendremos inmediatamente esa exactitud tan pronto como, en vez de ver en la magnitud una dualidad, veamos en ella un *principio.* Lo único que asocia a este *concepto* la idea de la posibilidad de semejante *cosa* es que el espacio constituye una condición formal *a priori* de las experiencias externas y que exactamente la misma síntesis constructiva con ayuda de la cual nos representamos en nuestra imaginación un triángulo coincide totalmente con la que ejercemos al aprehender un fenómeno para formarnos un concepto empírico de él.[44] Más difícil parece la deducción del segundo principio, que Kant llama el principio de las "anticipaciones de la percepción", pues aquí no se trata, como ya el mismo nombre indica, de anticipar en una norma general simplemente la forma de la percepción, sino también su *contenido.* Pero como la percepción es la "conciencia empírica" pura y simplemente, tenemos que semejante pretensión tiene que resultar por fuerza paradójica: en efecto, ¿cómo es posible "anticipar" nada en lo que sólo puede ofrecérsenos *a posteriori?* Es

[43] *Prolegómenos,* § 13, nota 1 (IV, 37).

[44] Véase *Crítica de la razón pura,* pp. 202-207 (III, 157-159), p. 271 (III, 198).

posible que la cantidad sea susceptible de normas teóricas de validez general, pero por el momento no se ve en modo alguno cómo podemos llegar a ellas con respecto a la calidad, que sólo nos es transmitida por medio de la percepción.

Y, sin embargo, existe un determinado aspecto que predicamos de todas las cualidades de la naturaleza y que, en rigor, no es transmisible en modo alguno por las sensaciones. Si distinguimos las magnitudes de la extensión por su despliegue en el espacio y en el tiempo, si les atribuímos diferentes "extensión" y "duración", hemos de reconocer que este método de la medición y la comparación nos deja en la estacada cuando se trata de cualidades. Pues si concebimos una de estas cualidades (por ejemplo, la velocidad de un cuerpo o su "temperatura", su potencial eléctrico o magnético, etc.), vemos que no se halla vinculada a la forma del "despliegue" esencial al espacio y al tiempo. Podemos representarnos la velocidad de un cuerpo móvil variable en los movimientos desiguales de lugar a lugar y de momento a momento, sin dejar por ello de concebirla como *magnitud* en cada lugar y en cada momento indivisibles y de atribuirle una determinada medida en relación con otras velocidades. Y lo mismo acontece con lo que llamamos la temperatura o la energía eléctrica de un cuerpo: podemos concebirla como determinada en un simple punto o como variable de un punto a otro. Esta magnitud de la cualidad fijada en un punto no está formada, pues, como la magnitud del trayecto, por una serie de "partes" discontinuas, sino que existe total e indivisamente en aquel punto, sin perjuicio de que represente, en relación con otras magnitudes de la misma clase, un determinado "más" o "menos", es decir, de que admita una *comparación* exacta.

A la magnitud extensiva se enfrenta aquí la magnitud intensiva, a la magnitud de la extensión o de la duración la magnitud de *grado,* que posee también un valor fijo en lo tocante al diferencial de espacio y tiempo. Claro está que se da uno cuenta fácilmente de que las cualidades especiales que se dan en los cuerpos especiales sólo pueden descubrirse por medio de la medición empírica. Y, sin embargo, analizando la totalidad de nuestro conocimiento de la naturaleza, vemos que si no es posible destacar los distintos grados y cualidades de un modo preciso y determinado,

sí se puede poner de relieve en ella una relación general fundamental, un postulado general al que todas se ajustan.

Partimos del supuesto de que el *tránsito* de un grado a otro no se produce a saltos, sino que se desarrolla de un modo continuo y paulatino, de que un determinado grado *a* no es sustituído de repente y sin transición por otro grado mayor o menor, sino de que este cambio recorre todos los valores intermedios que pueden concebirse entre *a* y *b*. Y aunque esta norma se base en la observación empírica, ¿cabe probarla o refutarla por medio de las *sensaciones?* Evidentemente no, pues cualquiera que sea el modo como pueda determinarse la relación entre las sensaciones y la cualidad "objetiva", hay una cosa clara, y es que los testimonios de las sensaciones no se refieren nunca más que al estado concreto de cosas que se da en un momento dado y que, por tanto, por muchos datos que reunamos a través de ellas, no trascienden nunca de un determinado círculo finito de observaciones.

Pero *la norma de la continuidad de todos los cambios físicos* no se refiere simplemente a una suma de elementos finitos, sino a un conjunto infinito de elementos. Entre dos puntos fijados en el tiempo que concebimos como el punto inicial y el punto final de un determinado proceso de cambio cabe siempre, por muy próximos que se hallen el uno del otro, intercalar una serie infinita de momentos de tiempo, gracias a la divisibilidad infinita de éste; y a cada uno de estos momentos corresponde, como la afirmación de la continuidad del cambio lo indica, un determinado valor unívoco de magnitud de la cualidad variable, valor que realmente se admite en la trayectoria del proceso total. Por muchos que sean los valores con respecto a los cuales se pruebe o pueda probarse empíricamente esto, quedará siempre una infinitud de valores que no queden incluídos en esta prueba y de los cuales afirmemos, sin embargo, que se hallan sujetos a la misma regla general.

En efecto, si nos imaginásemos esta continuidad del cambio rota por algún sitio, no tendríamos ya ningún medio de anudar el cambio en ningún sujeto unitario idéntico. Suponiendo que un cuerpo revele en el momento *a* el estado *x* y en el momento *b* el estado *x'* sin haber recorrido los valores intermedios entre ambos, llegaríamos de aquí a la conclusión de que no se trataba ya "del mismo" cuerpo; afirmaríamos que en el momento *a* había

desaparecido un cuerpo con el estado *x* y que en el momento *b* había surgido otro cuerpo con el estado *x'*.

Como vemos por este ejemplo, el supuesto de la continuidad de todos los cambios físicos no implica un resultado concreto de la observación, sino una premisa del conocimiento de la naturaleza en general o, lo que es lo mismo, aunque dicho bajo otros términos, no se trata aquí de una *enseñanza,* sino de un verdadero *principio.* Así como el primer principio sintético, el principio del "axioma de la intuición", sitúa al objeto físico bajo las condiciones de la magnitud geométrica y aritmética, en este segundo principio el objeto de la naturaleza es colocado bajo las condiciones que encuentran su expresión y su desarrollo científico en el análisis de lo infinito. Este análisis es la auténtica *mathesis intensorum,* la matemática de las magnitudes intensivas.[45] Y si antes los fenómenos se determinaban como *cantidades* en el espacio y en el tiempo, ahora su cualidad, que posee su expresión psicológico-subjetiva en la sensación, se ve encuadrada en un concepto puro, con lo cual se expresa y objetiva científicamente lo que en el fenómeno hay de "real".

Por eso Kant formula así el principio de las anticipaciones de la percepción: "Lo real que un objeto de percepción entraña tiene en todos los fenómenos magnitud intensiva, es decir, un grado." La total homogeneidad del espacio y el tiempo puros harían que los lugares vacíos del espacio y el tiempo fuesen absolutamente iguales entre sí y, por tanto, imposibles de diferenciar como tales. Para tener un criterio de diferenciación entre ellos necesitamos infundirles un determinado *contenido* y atribuir mentalmente a éste una diferencia de "mayor" y "menor", de "más" o "menos". Pero en rigor la aprehensión por medio de la sensación solamente no ocupa más que un instante: a un indivisible "ahora" corresponde un contenido indivisible de sensación, que podemos concebir como cambiante de un momento a otro. "Como algo consistente en un fenómeno, cuya aprehensión no constituye ninguna síntesis sucesiva que proceda por *partes* a formar la idea completa, la extensión no tiene, por tanto, magnitud extensiva; la falta de la sensación en

[45] Véase especialmente Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung,* 2ª ed., p. 422; *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte,* Berlín, 1883, pp. 105 *ss.*

el mismo instante haría que nos representásemos ésta como vacía y, por tanto, como = 0. Ahora bien, lo que en la intuición empírica corresponde a la sensación es la realidad *(realitas phaenomenon)*; lo que corresponde a la falta de ella, la negación = 0. Pero toda sensación es susceptible de irse empequeñeciendo hasta llegar a desaparecer poco a poco y por completo. De aquí que entre la realidad en el fenómeno y la negación exista una cohesión continua de muchas posibles sensaciones intermedias cuya diferencia relativa es siempre más pequeña que la diferencia entre la sensación dada y el cero o la negación absoluta. Lo que vale tanto como decir que lo *real* en el fenómeno tiene siempre una magnitud. . . , pero no una magnitud extensiva."

Por tanto, aunque las sensaciones son dadas siempre, como tales, *a posteriori*, su propiedad de tener un grado y de que este grado, en la medida en que experimenta un cambio, tiene por fuerza que variar continuamente, puede ser considerada *a priori* como necesaria. En este sentido cabe, por consiguiente, "anticipar" por sí misma la cualidad de lo empírico, la peculiar determinabilidad de las sensaciones.

"Es curioso —tales son las palabras con las que Kant concluye el examen de este principio— que en las magnitudes en general sólo podamos reconocer *a priori* una *cualidad*, la de la continuidad, y que en toda cualidad (lo que hay de real en los fenómenos) no nos sea posible reconocer *a priori* más que la *cantidad* intensiva de la misma, es decir, el hecho de que tiene un grado: todo lo demás corre a cargo de la experiencia." [46] Lo que antes se dijo del concepto de la magnitud del espacio y el tiempo es aplicable ahora al concepto del grado: también él, más que dar a conocer una propiedad general de la cosa, es más bien una condición constitutiva sin la cual no sería posible el establecimiento y la distinción de objetos empíricos.

Sin embargo, si el objeto aislado sólo se enfoca separadamente no se ajustará con ello, todavía, al verdadero concepto de la "naturaleza", pues el sistema de la naturaleza pretende ser un sistema de *leyes*, que no versa, por tanto, sobre el objeto aislado como tal, sino sobre el entrelazamiento total de los fenómenos y sobre

[46] *Crítica de la razón pura*, pp. 217 s. (III, 166).

la forma de interdependencia de los unos con respecto a los otros. Y esta idea nos lleva a un nuevo grupo de principios que deben servir de premisa esencial no tanto para el establecimiento de cosas aisladas como para el establecimiento de *relaciones*.

Kant da a estos principios el nombre de "analogías de la experiencia", ajustándose con ello a la terminología matemática de la época, que empleaba la palabra "analogía" como término general para designar cualquier clase de *proporción*. Y la proporción fundamental que se trata de establecer aquí es la posición mutua que los distintos fenómenos ocupan en el espacio y en el tiempo, es decir, la relación objetiva de su coincidencia y de su sucesión. Para que pueda proclamarse semejante relación parece necesario, ante todo, inscribir en cierto modo en el espacio y en el tiempo las distintas cosas sueltas, cada una de por sí, es decir, asignarles un determinado punto dentro de la variedad dada del tiempo y el espacio en general, punto que señala su "ahora" y su "aquí" individual.

Pero en este punto tropezamos en seguida con una peculiar dificultad. Para emplear el espacio y, sobre todo, el tiempo de este modo, como base de determinación, lo primero que necesitamos es poseer el uno y el otro como ordenaciones fijas y absolutas. Necesitamos que se nos dé una agrupación constante de los "lugares" y una constante sucesión de los "momentos en el tiempo" a las que podamos referir como a una escala fundamental inmóvil todos los movimientos operados dentro del espacio y todos los cambios cualitativos. Ahora bien, aun suponiendo que semejante escala *existiese*, ¿sería *cognoscible* para nosotros de algún modo? Es cierto que Newton habla del tiempo absoluto, verdadero y matemático, que discurre de por sí y por medio de su naturaleza de un modo uniforme y sin relación con ningún objeto externo. Pero, aun reconociendo esa explicación como verdadera, ¿es que los *momentos* de este tiempo uniforme pueden distinguirse sin referirlos a ningún objeto externo? ¿Es que *conocemos* directamente los instantes del tiempo y su sucesión? ¿No es más cierto que todo lo que creemos saber acerca de eso nos es suministrado por nuestro conocimiento de los *contenidos* del espacio y el tiempo y por el entrelazamiento dinámico que damos por supuesto entre ellos?

No son el "dónde" y el "cuándo" absolutos de las cosas lo que nos permite sacar deducciones en cuanto a su modo de acción, sino que es, por el contrario, la forma de acción que damos por supuesta entre ellos, a base de la experiencia o de la deducción, la que nos mueve a atribuirles un determinado orden en el espacio y en el tiempo. Apoyados en la ley de la gravitación y, por tanto, en una afirmación sobre la distribución y la dependencia de las "fuerzas", esbozamos mentalmente la imagen del cosmos tal como existe en el espacio y se ha desarrollado en el tiempo. En esta estructura teórica aparece disociado en el espacio y en el tiempo mucho de lo que las primeras percepciones de los sentidos nos presentaban como agrupado y coordinado en el plano espacial y temporal de las impresiones (así, por ejemplo, al interpretar intelectivamente la luz de las estrellas fijas extinguidas, cuya impresión se proyecta sobre nosotros a la par con la de cualquier cuerpo presente, la referimos a un "objeto" que queda varios siglos o varios milenios atrás); y, por otra parte, muchas cosas que aparecen disociadas en la percepción se encuadran y transforman en unidad a través del *juicio* científico objetivo.

Ahora bien, si de este modo se revela que el orden *especial* que atribuímos a los contenidos en el espacio y en el tiempo descansa siempre, intrínsecamente, en ciertas leyes especiales de acción, de lo que ahora se trata, desde el punto de vista de la crítica trascendental, es de dar un alcance general a esta visión. Son tres determinaciones fundamentales, tres modos, los que distinguimos en el tiempo y a través de los cuales la idea misma del tiempo se realiza: el de la *permanencia*, el de la *sucesión* y el de la *simultaneidad*. Debemos procurar que estas tres determinaciones no aparezcan directamente dadas, que no se desprendan sencillamente de las mismas impresiones, pues cada una de ellas, si ha de ser captable para nosotros, necesita de una determinada *síntesis del entendimiento*, que constituye a su vez una premisa general de la forma de la experiencia.

"De aquí que precedan a toda experiencia y hagan posible ésta tres reglas de todas las relaciones de los fenómenos en el tiempo con arreglo a las cuales puede determinarse la existencia de cada uno de ellos con vistas a la unidad de todo tiempo."[47] Son

[47] *Crítica de la razón pura*, p. 219 (III, 167).

estas tres reglas fundamentales las que Kant establece en sus tres "analogías de la experiencia". Constituyen la premisa para poder llegar de algún modo a la determinación de las relaciones de tiempo *objetivas,* es decir, para no confiarnos exclusivamente a la sucesión fortuita de las impresiones dentro de nosotros, con arreglo al libre juego de la asociación, distinto en cada individuo según las condiciones especiales en que se encuentre, y poder formular juicios de validez general sobre las relaciones de tiempo.

Por ejemplo, para determinar en un sentido objetivo la aparición de un cambio no basta con que admitamos la existencia de diversos contenidos y los colguemos, por decirlo así, en diversos momentos en el tiempo —ya que ni el tiempo ni el momento de por sí son objetos de posible percepción—, sino que para ello debemos encontrar *en los fenómenos mismos* un algo permanente e invariable con relación al cual podamos poner de relieve el cambio operado en otros determinados aspectos. Esta idea de una constante relativa y de un algo relativamente mudable en los fenómenos, esta categoría de "sustancia" y "accidente" constituye, por tanto, la condición necesaria bajo la cual se destaca para nosotros de entre la totalidad de nuestras ideas el concepto de la unidad del tiempo, de la duración dentro del cambio.

Lo permanente es "el substrato de la misma idea empírica del tiempo, sin la cual toda determinación del tiempo sería imposible". Claro está que el saber *qué* cantidad debemos considerar como permanente en la naturaleza constituye un problema cuya solución debemos dejar a la observación efectiva; pero el que debe darse por supuesta *una* cantidad, *cualquiera* que ella sea, cantidad que se mantiene constante de este modo, constituye, evidentemente, una premisa fundamental sin la cual carecería de todo sentido para nosotros el concepto de "naturaleza" y el del conocimiento de la naturaleza en general.

El mismo criterio es aplicable a la relación de la causalidad y a la de la interdependencia, cuya determinación se plantea en la segunda y en la tercera "analogías de la experiencia". La crítica sensualista del concepto de causa por Hume tendía a discutir la validez objetiva y necesaria de este concepto, procurando reducir todo lo contenido en él a un predicado sobre la sucesión más o menos regular de nuestras ideas. La cohesión de los fenómenos

que creemos captar en la idea de la causalidad no dice en realidad, según esta concepción, sino que los fenómenos suelen sucederse los unos a los otros, lo que hace que se fundan ante nuestra "imaginación" en asociaciones de ideas relativamente fijas.

Para refutar esta concepción en el terreno de los principios y de un modo fundamental no hay más que un camino: invertir el problema característico de la concepción fundamental en que la crítica trascendental se inspira: demostrar que no es la regularidad en la sucesión de nuestras sensaciones e ideas la que determina el concepto de la causalidad, sino que son, por el contrario, este concepto, la idea y el postulado de una regla aplicados por nosotros a las percepciones, los que nos permiten dar una "forma" determinada a la serie siempre igual en que fluyen, destacar en ellas ciertos entronques objetivamente necesarios y, de ese modo, dar "objetividad" a nuestras ideas.

En efecto, si investigamos qué nueva cualidad es la que da a nuestras ideas la relación con un objeto y cuál es la dignidad, la peculiar validez lógica que con ello adquieren, descubrimos que "lo único que hace es infundir un carácter de necesidad a ciertas asociaciones de ideas y someterlas al imperio de una regla y que, por el contrario, el único modo de atribuir una significación objetiva a nuestras ideas consiste en pensar que entre sus relaciones en el tiempo media un cierto orden necesario".

Este orden es el que establece precisamente el concepto de causa, pues cuando sitúo los dos fenómenos, *a* y *b*, en la relación de "causa" a 'efecto", quiero decir únicamente que la transición del uno al otro no se opera de un modo caprichoso (al modo como, por ejemplo, podemos agrupar los diversos elementos en sueños o en nuestra fantasía subjetiva, como si se tratase de las piedrecillas de un caleidoscopio, empujadas arbitrariamente de un lado para otro), sino obedeciendo a una ley fija por virtud de la cual *b* sigue siempre necesariamente a *a* y no puede precederle.

Por tanto, al colocar una determinada relación empírica bajo el concepto de la causalidad, establecemos verdaderamente y determinamos de un modo *unívoco* el orden de sucesión de sus elementos en el tiempo.

"Supongamos que un acaecimiento no vaya precedido por nada de lo que este acaecimiento tenga necesariamente que derivarse

conforme a una regla: en estas condiciones, toda la sucesión de las percepciones residiría solamente en la aprehensión, es decir, sería simplemente subjetiva, pero de ese modo no se determinaría objetivamente en modo alguno qué debiera ser lo anterior y qué lo posterior en el orden de las percepciones. Por este camino sólo tendríamos un juego de ideas que no se referiría a objeto alguno, es decir, no podríamos distinguir por medio de la percepción unos fenómenos de otros dentro de su sucesión en el tiempo... No diríamos, pues, que dos estados se sucedían el uno al otro en su *manifestación,* sino simplemente que una aprehensión seguía a otra, lo cual es algo puramente *subjetivo,* que no determina ningún objeto y que, por tanto, no puede ser considerado... como conocimiento de un *objeto* cualquiera... Trátase, por consiguiente..., de poner de relieve que no somos nunca nosotros mismos los que en la experiencia imponemos el orden de sucesión al objeto... y lo distinguimos del orden subjetivo de nuestras aprehensiones, como si rigiese una regla que nos obligara a sujetarnos a *este* orden de percepciones con preferencia a otro cualquiera, *más aún, que es esta coacción la que en rigor hace posible la idea de una sucesión en cuanto al objeto.*"

Sólo así se resuelve —muy "en contra de la conjetura de su autor", naturalmente— el problema planteado por Hume. En su análisis psicológico, Hume sienta una premisa inimpugnable, a saber: que ciertas impresiones nos vienen dadas en una sucesión objetiva y regular. Si no ocurriera así, si de una manera puramente caprichosa tan pronto apareciera el contenido *a* antes del *b* como éste antes de aquél, sería imposible establecer una "asociación" habitual entre *a* y *b,* la cual tiene como condición la reiterada aparición de los mismos contenidos de experiencia en la misma combinación.[48] Ahora bien, en esta premisa de una sucesión objetiva de elementos de experiencia se reconoce ya —como Kant arguye— el verdadero contenido del concepto de causa que se discute, con lo que se vienen a tierra todas las escépticas críticas posteriores que de este concepto se intentan hacer.

Sólo la aplicación del punto de vista de causa y efecto, sólo la idea de una regla a que se hallan sujetos los "fenómenos" de

[48] Cf. especialmente *Crítica de la razón pura,* pp. 100 *ss.* (III, 613 *s.*).

por si, independientemente de la conciencia del espectador subjetivo individual, nos permite hablar de un orden de sucesión en la "naturaleza" o en las "cosas", por oposición al simple mosaico de las ideas "dentro de nosotros". Ocurre con esto, observa Kant, "como con otras ideas puras *a priori* (por ejemplo, las de espacio y tiempo), que sólo podemos desprender de la experiencia como conceptos diáfanos sencillamente porque nosotros mismos las hemos depositado en ella y precisamente por medio de tales ideas hacemos posible la experiencia". Para la metafísica dogmática, la causalidad era un poder objetivo, una especie de fatalidad que tenía sus raíces en las cosas mismas o en la última y primigenia razón de las cosas. La crítica escéptico-psicológica vino a echar por tierra este modo de ver, pero, vista la cosa más de cerca, solamente para sustituir la coacción impuesta por las cosas por la coacción que va implícita en el mecanismo de las ideas y de las asociaciones de ideas. En cambio, la metodología crítica sólo basa la necesidad que concebimos en la relación de causa a efecto en una síntesis necesaria de nuestro entendimiento por medio de la cual se plasman en "experiencias" las impresiones puramente dispares y aisladas.

Cierto que esta metodología no puede suministrarnos otra objetividad más cierta y más firme, pero tampoco la necesita, puesto que su supremo principio nos dice que, para nosotros, los "objetos" sólo existen en la experiencia y por medio de las condiciones que ésta impone. El concepto de causa no se obtiene "de la experiencia", es decir, de las impresiones sensoriales, a través de las consecuencias coincidentes, percibidas y comparadas, de muchos acaecimientos; lejos de ello, el principio de la causalidad nos revela "cómo podemos adquirir un determinado concepto de experiencia de lo que acaece".[49]

Sobre la misma idea de principio descansa la tercera "analogía de la experiencia", que Kant proclama como el "principio de la simultaneidad con arregla a la ley de la *interdependencia,* o de la *comunidad*". "Todas las sustancias, en la medida en que pueden considerarse como igualmente percibidas dentro del espacio,

49 *Crítica de la razón pura*, p. 357 (III, 249); sobre el conjunto del problema, véase pp. 232 *ss.* (III, 175 *ss.*).

se hallan en una relación total de interdependencia". Del mismo modo que la objetivación de *efecto* sólo era posible siempre y cuando articulásemos por medio de una regla causal los elementos cuyas consecuencias debían ser consideradas necesarias, el carácter objetivo de la "simultaneidad" sólo puede garantizarse si los dos términos de los que se predica esta relación mantienen entre sí un vínculo dinámico por medio del cual cada uno de ellos pueda considerarse como causa y a la par como efecto del otro.

Mientras nos confiemos exclusivamente al torrente de las sensaciones y las impresiones no puede haber para nosotros "simultaneidad" alguna, pues nuestra "aprehensión" es solamente algo flúido y sucesivo que sólo puede entrañar *un* contenido, el cual desplaza y excluye necesariamente al que pudiera haber existido antes de él.

"Por tanto, la síntesis de la imaginación en la aprehensión sólo considerará cada una de estas percepciones como existente en el sujeto cuando no exista la otra, y a la inversa, sin tolerar que los *objetos* existan simultáneamente, es decir, que coincidan en el tiempo... Consiguientemente, deberemos formarnos un concepto intelectivo sobre la interdependencia de las determinaciones de estas cosas que existen simultáneamente al margen la una de la otra, para que podamos decir que la interdependencia de las percepciones se basa en el objeto y representarnos, por tanto, la simultaneidad como objetiva."

El carácter general de este concepto intelectivo se halla ya fijado por el principio precedente: es la forma de la "acción" o de la dependencia funcional la que nos ofrece el "fundamento" para admitir una determinada conexión en el tiempo dentro del objeto mismo. Pero aquí los elementos no se hallan, como en el plano de la causalidad, en la relación de una dependencia unilateral, de tal modo que uno de ellos, el elemento *a*, "presuponga" en el tiempo o intrínsecamente el elemento *b*, sino que la transición entre ambos debe poder establecerse, para que realmente exista "simultaneidad", lo mismo de *a* a *b* que de *b* a *a*.

Llegamos así a un sistema causal en el que ambos términos aparecen encuadrados de tal modo que sea posible pasar tanto de uno a otro como en sentido inverso, del segundo al primero. Este

sistema aparece representado, por ejemplo, en el conjunto de las ecuaciones físico-matemáticas que se derivan de la ley newtoniana de la gravitación. Mediante ellas, todo miembro del cosmos aparece explicado, en su posición dentro del espacio y en su movimiento, como función de los demás, del mismo modo que éstos se explican, a su vez, como función de aquél. Y en esta total interdependencia que se establece de masa a masa es como se constituyen para nosotros la totalidad objetiva del mismo espacio físico y la ordenación y clasificación de sus distintas partes.[50]

Pero este último gran ejemplo, que fué siempre para Kant, ya desde muy pronto, el verdadero prototipo de todo verdadero conocimiento de la naturaleza, constituye al mismo tiempo un indicio de que el principio que tenemos aquí ante nosotros viene a servir de remate a la misión que consiste en determinar el objeto de la naturaleza. Los principios que siguen y que Kant agrupa bajo el nombre de "postulados del pensamiento empírico" ya no añaden, en realidad, nada nuevo a esta determinación, pues no tienden —como ya aquel mismo nombre indica— tanto a descubrir el contenido del fenómeno objetivo mismo como a establecer la relación en que los concebimos dentro de nuestro pensamiento empírico.

El hecho de que consideremos un contenido solamente como "posible" o lo veamos como "empíricamente real" o como "necesario" no hace cambiar en lo más mínimo su estructura como tal ni añade a su concepto un solo elemento nuevo; implica, sin embargo, una *posición* distinta que le es asignada por nosotros dentro de la totalidad de nuestro conocimiento. Por eso nos encontramos con que las categorías de la modalidad en las que encuentra su expresión este triple concepto tienen la siguiente nota peculiar:

"El que no enriquecen en lo más mínimo, como determinación de un objeto, el concepto al que se añaden como predicado, sino que se limitan a expresar la relación con la capacidad de conocer. Cuando el concepto de una cosa es ya completo, aún podemos inquirir con respecto al objeto si éste es simplemente posible o es real y, en este caso, si además de ser real es necesario. Pero con ello no se añade al objeto ninguna determinación nueva, sino que

50 *Crítica de la razón pura*, pp. 256 *ss.* (III, 189 *ss.*).

se indaga solamente cómo se comporta ese objeto (con todas sus determinaciones propias) con respecto al entendimiento y a su uso empírico, a la capacidad empírica de discernimiento y a la razón (en su aplicación a la experiencia)." [51]

La relación con el "entendimiento" significa, por tanto, considerada más de cerca y designada de un modo preciso, la relación con el sistema de la *experiencia*, en el que sólo pueden conocerse las cosas como objetos dados y, por consiguiente, como objetos "reales", "posibles" o "necesarios". Lo que coincide con las condiciones *formales* de la experiencia (con arrreglo a la intuición y a los conceptos) —así se formulan ahora los tres postulados modales— es *posible*; lo que coincide con las condiciones *materiales* de la experiencia (con la sensación) es *real*; su entronque con lo real, determinado a tono con las condiciones *generales* de la experiencia, es (o existe) *necesariamente*.

Como se ve, no se trata aquí, en modo alguno, de definir en el plano de la lógica puramente formal los conceptos de lo posible, lo real y lo necesario, sino que la contraposición entre estas tres fases se ajusta a un interés de conocimiento puramente *específico*. En el sentido de la "lógica general" llamaríase "posible" a todo contenido que no encerrase características contradictoriamente contrapuestas ni, por tanto, una contradicción interna; pero, según el criterio que aquí tenemos presente, no basta, ni mucho menos, con la seguridad de que no ocurre tal cosa. En efecto, podemos encontrarnos con que un determinado contenido sea perfectamente vacío para nosotros aun sin que aparezca invalidado por esa tara de orden formal, de tal modo que no pueda determinarse unívocamente por medio de él ningún objeto de conocimiento.

Así, el concepto de una figura encerrada dentro de dos líneas rectas no entraña ninguna contradicción, pues los conceptos de dos líneas rectas y de su repulsión no entrañan la negación de una figura, a pesar de lo cual nos encontramos con que este concepto no designa ninguna *forma* dentro del espacio que se distinga característicamente de otras. Para ello tenemos que pasar de las reglas analíticas de la lógica a las construcciones sintéticas de la construcción en la intuición pura. Pero ni siquiera la compatibili-

[51] *Crítica de la razón pura*, p. 266 (III, 195).

dad con estas últimas condiciones es suficiente para llegar al pleno y *concreto* sentido de lo posible que aquí se trata de determinar.

Para poner en claro este sentido es necesario llegar a la conciencia de que la síntesis *pura* del espacio como tal se halla también necesariamente implícita en toda síntesis *empírica* de las percepciones que hace nacer en nosotros la idea de una "cosa" físico-sensorial; de que, por ejemplo, el acto de la construcción por medio del cual esbozamos en nuestra imaginación la figura de un triángulo coincide totalmente con la que realizamos en la aprehensión de un fenómeno para llegar a formarnos un concepto empírico de él.[52] Por tanto, lo que determina el verdadero concepto de lo "posible" no es el cumplimiento de ésta o la otra condición, sino el cumplimiento de *todas* las condiciones esenciales para el objeto de la experiencia.

Claro está que la validez afirmada por el primer principio moral es sólo la de las condiciones "formales" de la experiencia, la de la pura intuición y el concepto intelectivo puro. En cambio, si pasamos de la afirmación de lo "posible" a la de lo "real", nos vemos colocados ante un factor de conocimiento completamente distinto. Ni el concepto puro ni la intuición pura nos suministran una realidad en concreto, una determinada cosa concreta. En efecto, en el simple concepto de una cosa no encontraremos nunca la menor característica de su existencia; y por lo que se refiere a la síntesis constructiva que hace nacer para nosotros las figuras geométricas, tampoco ella penetra nunca hasta las determinaciones *individuales* a que nos referimos cuando hablamos de la "existencia" de un objeto específico.

Construímos "el" triángulo o "la" circunferencia como un esquema y un modelo general susceptible de ser realizado en una serie infinita de ejemplares concretos, distintos por sus características individuales; pero tan pronto como queremos destacar de este conjunto de lo posible *un* caso concreto real, tan pronto como concebimos una forma con arreglo a todas las particularidades de sus momentos, por ejemplo con arreglo a la longitud de los lados o a la magnitud de los ángulos, o determinando su "aquí", su situación dentro del espacio absoluto, habremos rebasado ya el

[52] *Crítica de la razón pura*, pp. 271 *s.* (III, 198); cf. *supra*, pp. 212 *s.*

planteamiento del problema y las bases de conocimiento propias de las matemáticas. La *sensación* es la única que implica la referencia a este concepto de lo individual.

"El postulado de conocer *la realidad* de las cosas requiere *percepción* y, por tanto, sensación de que tengamos conciencia, no directamente del objeto mismo cuya existencia se trata de conocer, pero sí de sus entronques con cualquier percepción real con arreglo a las analogías de la experiencia, que reducen a una experiencia todas las conexiones."

Así, para poder ser designado como real, como "existente", no es necesario que un determinado contenido sea susceptible de ser percibido por sí mismo, pero deberá revelar, por lo menos, aquel entronque con cualesquiera percepciones dadas a que damos el nombre de sistema y ordenación de la causalidad empírica (en el más amplio de los sentidos). Así, por ejemplo, no es posible demostrar por medio de la percepción sensorial directa la existencia de una materia magnética presente en todos los cuerpos, pero basta con que su existencia se "infiera" por medio de las leyes causales a base de los datos de la observación (por ejemplo, a base de la atracción de las astillas de metal).

Es, por tanto, la relación de las percepciones con esta clase de leyes y, a la inversa, la relación de estas leyes con la percepción, lo que constituye para nosotros el verdadero carácter fundamental de la realidad empírica.

"No tenemos más remedio que reconocer, ciertamente, la posibilidad de que haya habitantes en la luna, a pesar de que nadie los haya observado hasta hoy; pero este reconocimiento sólo quiere decir una cosa: que podemos llegar a descubrirlos en el posible progreso de la experiencia, pues todo lo que se halla en consonancia con una percepción con arreglo a las leyes del progreso empírico, es real." [53]

Tampoco en lo que se refiere a la diferencia existente entre el sueño y la vigilia tenemos otro criterio más seguro que el que se encierra en las líneas anteriores. Pues esta diferencia no puede llegar a descubrirse jamás en la simple estructura de los contenidos de conciencia como tales, ni en la peculiaridad de las ideas

[53] Véase *Crítica de la razón pura,* pp. 272 *ss.* (III, 198 *ss.*), p. 521 (III, 350).

concretas que se nos revelan en uno y en otro estado, ya que estos datos son más bien los mismos en ambas situaciones; y lo único que establece una diferencia decisiva es que en un caso podemos condensar el conjunto de estos datos en un todo coincidente de por sí y sujeto a leyes, mientras que en el otro caso estos datos aparecen ante nosotros formando un caos incoherente de impresiones aisladas que se desplazan las unas a las otras.[54]

En esta determinación vemos que el postulado de la realidad linda, al mismo tiempo, con el de la necesidad. En efecto, la necesidad, tal como aquí la entendemos, no significa en modo alguno la necesidad formal y lógica en cuanto a la coordinación de los conceptos, sino que alude a un valor de conocimiento que tiene su razón de ser en el pensamiento *empírico*, es decir, en el pensamiento de la física. Dentro de este pensamiento llamamos "necesario" a un determinado hecho cuando no nos limitamos a afirmar su existencia de hecho a base de la observación, sino que además concebimos y demostramos la aparición de esta existencia de hecho como consecuencia de una *ley* general.

Por ejemplo, las leyes del movimiento planetario, bajo la forma en que Kepler las proclamó, representan primeramente, en este sentido, simplemente el reconocimiento de una situación de hecho; pero estas reglas fueron elevadas al rango de "necesidad" empírica el día en que Newton logró descubrir la fórmula general de la ley de la gravitación, ley en la que aquellas reglas se contienen como casos especiales y de la que se derivan matemáticamente.

Claro está que esta necesidad no tiene carácter "absoluto", sino que es una necesidad puramente "hipotética". No rige nunca más que bajo la premisa de que se reconozca existente y válida la norma de la que se derivan las otras reglas como consecuencia y que, en nuestro ejemplo, es la ley newtoniana de la atracción en razón directa a la masa y en razón inversa al cuadrado de la distancia. Es evidente que en este sentido no puede reconocerse absolutamente *a priori* ninguna existencia de los objetos de los sentidos, "pero sí comparativamente *a priori*, en relación con otra existencia ya dada".[55]

[54] Cf. *Prolegómenos*, § 13, nota III (IV, 40).
[55] *Crítica de la razón pura*, p. 279 (III, 203).

Por tanto, lo mismo en el postulado de la necesidad que en el postulado de la realidad, trátase de la relación de las percepciones con respecto a las leyes; lo que ocurre es que el sentido de esta relación es distinto en uno y otro caso. Así como en un caso se procede de lo "particular" a lo "general", el camino seguido en el otro caso va de lo general a lo particular; en un caso se toma como base el caso concreto, tal como nos lo revela la sensación y la percepción; en el otro caso, se arranca de la ley para descender sobre el caso concreto.

El principio de lo real alude, por tanto, a la forma de la inducción física, el de lo necesario a la forma de la deducción física, pero debiendo tenerse siempre presente que no se trata en ninguno de los dos casos de métodos independientes el uno del otro, sino que ambos se completan mutuamente y sólo en esta correlación determinan la forma de conjunto de la "experiencia en general".

Dentro de esta conexión reconocemos una vez más la peculiar posición que los postulados modales ocupan dentro del sistema de los principios sintéticos: no tienden ya directamente a la coordinación de los *objetos* empíricos, sino a la cohesión de los *métodos* empíricos, proponiéndose determinar el derecho relativo y la significación de cada uno de ellos dentro del conjunto del conocimiento de la experiencia.

4

La "subjetividad" que la reflexión trascendental toma como punto de partida se ha presentado ante nosotros, hasta ahora, con un sentido preciso y terminológicamente bien deslindado. No significaba esta "subjetividad", en modo alguno, que se partiera de la organización del individuo cognoscente ni de los procesos psicológicos a través de los que nace, para él, el mundo de las sensaciones, de las ideas y de las asociaciones de ideas. Lo único que, por el contrario, se retenía de ella era esto: que toda determinación del objeto del conocimiento debe ir precedida necesariamente por la determinación de la forma pura del conocimiento. Al concebir el "espacio" como un método sintético unitario se revelan a nuestra conciencia les leyes que rigen las formas de la geometría y las de la física geométrica; al analizar la metodología del experimento

y descubrir en ella las formas puras de magnitud y medida, las premisas generales de la permanencia y la causalidad, reconocíamos al mismo tiempo, en su verdadero origen, la generalidad y la validez objetiva de los juicios empíricos.

Por lo tanto, el "sujeto" de que se habla siempre aquí no es otro que la "razón" misma en sus fundamentales funciones generales y particulares. Solamente en este sentido podemos calificar el sistema kantiano como un sitema "idealista": la idealidad a que este sistema se refiere y en la que se apoya es la de los supremos principios de la razón, en la que se hallan ya preformados en cierto modo y por los que necesariamente tienen que ser "determinados *a priori* todos los resultados especiales y derivados.

Pero ¿acaso no existe un sentido completamente distinto de la "subjetividad", que aunque no sirva de punto de partida a la crítica de la razón pura, merezca ser tenido en cuenta por ella? ¿Y no existen acaso otras formas de "idealismo" suficientemente conocidas por la historia de la filosofía y de las que es necesario deslindar nítida y seguramente el nuevo concepto, para que éste no se vea expuesto a constantes equívocos?

Ningún otro problema de los que le planteaba la *exposición* de sus pensamientos ocupó a Kant tan profundamente, ni por tanto tiempo, como éste. Constantemente vemos cómo se esfuerza en deslindar la peculiaridad de su idealismo "crítico" del idealismo "escéptico" o "problemático" de Descartes y del idealismo "dogmático" de Berkeley, cómo se preocupa de evitar que su idea central, encaminada exclusivamente a determinar la "forma" de la experiencia, sea confundida con el "vulgar" y "material" idealismo psicológico.

Pero aunque el propio Kant sólo acertase a explicarse esta confusión por obra de "una tergiversación casi deliberada", lo cierto es que la tal confusión se revela bajo una luz distinta ante el juicio puramente histórico. Pues si hay algo que represente un momento fundamental característico de la crítica de la razón, es precisamente esto: que esta crítica entrañaba tanto una nueva teoría de la *conciencia* como una nueva teoría del *objeto*.

Es cierto que los contemporáneos se preocuparon, sobre todo, de destacar dentro de la totalidad del sistema crítico el primero de aquellos dos elementos y tendían a explicar el sistema todo desde

este punto de vista, pero lo hacían, principalmente, por descubrir aquí un lenguaje conceptual filosófico que les recordaba en cierto modo las ideas que les eran conocidas. Pues mientras que en la "deducción objetiva" de las categorías —es decir, al demostrar que las condiciones a que obedece la posibilidad de los objetos de la experiencia son al mismo tiempo condiciones por las que se rige la posibilidad de los objetos mismos de la experiencia— Kant tuvo que crear, por su cuenta, no sólo los conceptos mismos, sino también su expresión lógica, en la "deducción subjetiva" vemos cómo se apoya siempre en la terminología usual de la psicología de su tiempo. En su carta a Herder hace constar Hamann que Kant tenía abierta sobre su mesa, mientras trabajaba en la redacción de su *Crítica de la razón pura,* la obra fundamental de Tetens, los *Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana.*[56] A primera vista podría, pues, parecer como si no se hiciese más que sentar aquí los nuevos cimientos "trascendentales" para el edificio de la psicología empírica, como si los hechos y las relaciones psicológicos concretos no hiciesen más que traducirse aquí a otro lenguaje, a un lenguaje metafísico.

Pero, en realidad, la crítica de la razón va dirigida tanto contra el "idealismo" psicológico como contra el "realismo" dogmático, ya que se propone ser, no sólo la crítica del concepto del objeto, sino también la *crítica del concepto del yo.* La metafísica psicológica, que tiene su típica expresión histórica en el sistema de Berkeley, se caracteriza por el hecho de afirmar la certeza del yo como lo primario y la certeza de las "cosas exteriores" como un dato simplemente derivado. En la existencia del yo reside el ser directo e indubitable del hombre, y todo lo que llamamos realidad, y principalmente la existencia de las cosas dentro del espacio, se deriva del hecho fundamental del yo. Por donde el "alma" (y frente a ella el espíritu infinito de Dios) constituye la única realidad "sustancial" verdadera. Por lo tanto, el contenido total de lo que llamamos existencia sólo puede expresarse y comprenderse como contenido "del alma", como un algo "perceptor" o "percibido".

Pues bien, Kant se separa principalmente de esta concepción

56 Véase Obras de Hamann, t. VI, p. 83.

desde el momento en que para él tampoco el "yo", tampoco la unidad psicológica de la autoconciencia, constituye un punto de partida de la deducción. Si no nos situamos para enjuiciar en el punto de vista de una metafísica absoluta, sino en el punto de vista de la experiencia y de su posibilidad, se ve que el hecho del yo no puede ostentar ninguna prelación o prerrogativa sobre otros hechos acreditados por los medios de la percepción y del pensamiento empírico. En efecto, tampoco el yo nos es dado originariamente como una simple *sustancia,* sino que su idea nace en nosotros a base de las mismas síntesis, de las mismas funciones de asociación de lo múltiple que convierten el contenido de percepción en contenido de experiencia, la "impresión" en "objeto". La autoconciencia empírica no precede en el tiempo ni intrínsecamente a la conciencia empírica del objeto, sino que la totalidad de la experiencia se desdobla para nosotros en la esfera de lo "interior" y la de lo "exterior", del "yo" y del "mundo" a través del mismo proceso de objetivación y determinación.[57]

Ya la *Estética trascendental* había llamado al tiempo "la forma del sentido interior, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior".[58] Pues bien, en esta primera condición están ya comprendidas, en el fondo, todas las demás, pues ahora ya sólo se tratará de *analizar la conciencia del tiempo mismo* para destacar en particular todos los momentos determinantes que la constituyen. No cabe duda de que aquí se halla implícito un problema, y esto se ve con la mayor claridad posible si nos preguntamos sobre qué descansa la posibilidad de captar con el pensamiento y retener como unidad determinada una *totalidad* de tiempo.

Esta posibilidad puede ser comprensible tratándose del espacio, ya que debiendo sus partes, en consonancia con su verdadero concepto, existir "al mismo tiempo", parece que debe bastar con agrupar también mentalmente lo que simultáneamente existe dentro del espacio para intuir una determinada extensión espacial. En cambio, el momento concreto del tiempo se caracteriza precisamente porque sólo existe como una frontera fugaz y puntual entre

[57] Véase la "Refutación del idealismo" en *Crítica de la razón pura,* pp. 274 *ss.* (III, 200 *ss.*).

[58] *Estética trascendental,* § 6 (III, 65).

el pasado y el futuro, lo cual quiere decir que, en el fondo, existe solamente como un momento *aislado*, con exclusión de todos los demás. Lo único real aquí es el "ahora" presente e indivisible, pues cualquier otro instante de tiempo que podamos representarnos se nos presentará como algo que todavía no es o que ya ha sido.

Por consiguiente, aquí no cabe, manifiestamente, la posibilidad de un agregado, de una suma formada por elementos simples, en el sentido corriente de la palabra, pues ¿cómo obtener una suma allí donde el primer sumando desaparece en el mismo instante en que entra en la suma el segundo? Para que, por tanto, sea concebible en el tiempo una totalidad, una *serie total* —y ésta, y no otra, viene a ser la premisa necesaria de aquella unidad que hemos llamado la unidad de la autoconciencia—, tiene que ser, por lo menos, indirectamente posible fijar el momento sin que por ello se pierda el carácter general del tiempo como progreso y transición constantes.

No se trata, simplemente, de estatuir y "aprehender" los momentos del tiempo, sino de repetirlos y recrearlos: la "síntesis de la aprehensión" debe actuar al mismo tiempo y en el mismo acto fundamental indivisible como "síntesis de la reproducción".[59] Sólo de este modo cabe enhebrar el presente en el pasado y conservar el pasado en el presente, concibiéndolo a la par con éste. Pero, en el fondo, tampoco de este modo captaríamos aún el proceso del tiempo como unidad si la reproducción, al efectuarse, no produjese también en nosotros la *conciencia* de ser tal *reproducción*; es decir, si el pensamiento no determinase como uno, como *idéntico*, lo que se repite, a pesar de su repetición. La unidad de la síntesis del entendimiento tiene que anudarse saltando por encima de todas las diferencias de los contenidos cualitativos de las sensaciones y de toda la variedad de los lugares esencial a la intuición pura.

"Toda la reproducción en la serie de las ideas sería en vano sin la conciencia de que lo que pensamos ahora es exactamente lo mismo que pensábamos hace un momento. Pues en otro caso sería una idea nueva en el estado actual, que para nada pertenecería al acto por medio del cual es engendrada poco a poco, y la variedad

[59] Véase *Crítica de la razón pura*, 1ª ed., pp. 100 ss. (III, 613).

de la misma no constituiría nunca un todo, ya que carecería de la unidad que sólo puede darle la conciencia. Si al contar me olvidase de que las unidades que ahora tengo presentes han sido añadidas poco a poco a mí, no tendría conciencia de la creación de la cantidad mediante esta adición sucesiva de unidades, ni, por tanto, tendría conciencia del número. La palabra "concepto" podría servirnos ya de por sí de guía para esta reflexión. Pues es esta conciencia *única* la que une en una idea lo múltiple, lo intuído por nosotros poco a poco, y también lo reproducido. Puede ocurrir, y ocurre con frecuencia, que esta conciencia sea tenue, de tal modo que sólo la asociemos al efecto, no al acto mismo, es decir, directamente al alumbramiento de las ideas; pero, a despecho de estas diferencias, tiene que existir *una* conciencia, aunque no brille en ella la claridad, pues sin ella serían imposibles los conceptos y, por tanto, el conocimiento de los objetos." [60]

Es en esta última fase de la síntesis, en este "reconocimiento en el concepto", y no antes, cuando surge ante nosotros aquel contenido que contraponemos como el "yo estable y permanente" al flujo y al cambio de las percepciones de nuestros sentidos y de nuestras ideas. Si el sensualismo creía haber dado satisfactoria respuesta al problema del concepto del yo al concebir éste como un conglomerado de contenidos anímicos sueltos, como un simple "hatillo de percepciones", lo hacía fundándose, como ahora se pone de manifiesto, en un análisis extraordinariamente tosco e incompleto. Pues aun prescindiendo de que hasta la misma forma más incoherente y externa de asociación implicaría ya un problema de crítica del conocimiento, también aquí se impone de nuevo la inversión trascendental.

El yo, lejos de ser el producto de las percepciones aisladas, es la premisa fundamental para que algo pueda ser una "percepción". Es el *punto de referencia* idéntico del "yo" el que da a lo particular y a lo vario su *significación* cualitativa como contenido de la conciencia. En este sentido podemos decir que el yo de la *apercepción* pura constituye "lo correlativo de todas nuestras ideas", en la medida en que es simplemente posible tener la conciencia de ellas: "y toda conciencia pertenece a una percepción

[60] *Crítica de la razón pura,* 1ª ed., pp. 103 *s.* (III, 614 *s.*).

pura y omnicaptatoria, del mismo modo que toda intuición de los sentidos pertenece, en cuanto idea, a una intuición interior pura, es decir, a la intuición del tiempo".[61]

La unidad del tiempo, solamente en la cual y por virtud de la cual existe para nosotros una unidad de la conciencia empírica, se ve, pues, reconducida aquí a condiciones de carácter general; y estas condiciones, unidas a los principios de ellas derivados, revélanse en un análisis cuidadoso como *las mismas* sobre que descansa toda concepción de asociaciones objetivamente válidas y, por tanto, todo "conocimiento del objeto". Sólo así se esclarece la relación entre la experiencia interior y la experiencia externa, entre la "autoconciencia" y la "conciencia del objeto". No son dos "mitades" de la experiencia total, cada una de las cuales dependa, como tal, de la otra, sino que ambas se hallan vinculadas al mismo conjunto de premisas lógicas necesarias y generalmente valederas e indisolublemente unidas entre sí por medio de esta suma de premisas.

Ahora ya no preguntamos cómo el yo viene a sumarse a las cosas absolutas, ni cómo las cosas absolutas comienzan a comunicarse al yo, pues ambos términos, el "yo" y el "objeto" son ahora, para nosotros, expresión de las mismas leyes, las leyes de la "experiencia en general", que se manifiestan en el concepto de la apercepción trascendental y sin la mediación de las cuales no podrían existir par nosotros conocimientos de ninguna clase, ni de sentido interior, ni de sentido externo.

Claro está que, cuando se desconozca este sentido y este origen del concepto del yo, nos vemos por ello mismo embrollados inmediatamente y sin remedio en todos los problemas insolubles que toda psicología metafísica lleva aparejados. Y si dejamos de pensar la "unidad trascendental de la apercepción" bajo la forma de una condición pura, si intentamos intuirla y representárnosla como una cosa dada y existente de por sí, caemos en los derroteros de una dialéctica que, paso a paso y de consecuencia en consecuencia, va haciéndose cada vez más difícil y más embrollada. Esta dialéctica nos sale al paso siempre que tratamos de convertir en esencia que antecede a toda experiencia una relación determi-

[61] *Crítica de la razón pura,* 1ª ed., pp. 123 *s.* (III, 625).

nada cualquiera que es válida *dentro de* la experiencia y para la asociación de los miembros sueltos de ésta. Cierto es que en esta transformación de una relación pura en una esencia absoluta no reside ningún fraude puramente fortuito o individual de que pueda hacerse responsable al sujeto empírico de por sí. Estamos más bien ante un engaño de la razón misma, engaño que no puede ser evitado sino hasta que sea descubierto totalmente por la crítica trascendental y sondeado hasta en sus últimos motivos.

Se abre así ante la crítica de la razón un nuevo campo de cuestiones y problemas. Y así como la estética y la analítica trascendentales iban encaminadas a poner de manifiesto las condiciones de la *auténtica* concepción del objeto, realizada en la experiencia y por medio de sus principios, la *dialéctica trascendental* se propone, en un sentido negativo, repudiar los falsos "objetos" que nacen para nosotros de la transgresión de esas condiciones; aquéllas proponíanse ser la "lógica de la verdad"; ésta pretende ser la "lógica de la apariencia".[62]

Pues bien, si ante todo aplicamos estas determinaciones conceptuales exclusivamente al problema psicológico, veremos que también en este terreno se trata de patentizar la ilusión nacida de la hipóstasis de la función general unificadora de la conciencia para convertirla en una simple "sustancia" especial del alma. En esta hipóstasis tienen su raíz todos los paralogismos de la psicología racional, todas las falsas conclusiones a que llega la psicología metafísica pura.

En efecto, todo el concepto tradicional del alma descansa en el hecho de que nos empeñamos en sacar una unidad que puede ponerse de manifiesto *en la serie de los fenómenos mismos de la conciencia* y cuya necesidad es demostrable dentro de este campo, en la totalidad de esta serie misma, y atribuirla a un *substrato* originariamente existente de por sí y del que los fenómenos específicos de la conciencia sólo eran, según eso, una consecuencia mediata. Por lo tanto, en vez de limitarnos a concebir los fenómenos mismos en su entrelazamiento, añadimos mentalmente a ellos un "fundamento" supraempírico, a base del cual intentamos explicar y deducir su variedad. Estatuímos un simple "algo" indi-

[62] Véase *Crítica de la razón pura*, pp. 85 *s.*, 348 *ss.* (III, 86, 244 *ss.*).

visible e imperecedero, que aunque por su forma general como cosa sea análogo y comparable a las cosas que existen dentro del espacio, por su naturaleza específica se diferencia esencialmente de ellas, razón por la cual sólo puede contraer con ellas, al parecer, una relación puramente fortuita y nuevamente cancelable.

Sin embargo, esta afirmación —y con ella todas las tesis sobre la naturaleza "inmaterial" y la perduración del alma— entraña siempre la misma contradicción no resuelta. El "texto único" de la psicología racional es la afirmación "yo pienso", la cual, naturalmente, tiene que poder acompañar a todas nuestras ideas, en la medida en que éstas sólo pueden ser explicadas por ella —ya se conciba expresamente aquella tesis a la par que éstas o sólo las acompañe de un modo latente— como pertenecientes a una y la misma autoconciencia.

Lo que ocurre es que por el mero hecho de referir todos los contenidos anímicos a un punto central común no se dice nada en absoluto acerca de una existencia permanente cualquiera sobre la que se proyecte, ni se determina tampoco un solo predicado real perteneciente a esa existencia. Si bien es incuestionablemente cierto que el *concepto* del yo como el de una unidad constante e idéntica consigo mismo reaparece constantemente en todas las ideas y todos los pensamientos específicos, no lo es menos que ello no conduce de ninguna manera a la intuición de un objeto existente de por sí y correspondiente a este concepto. Todo lo que sea inferir de la unidad lógica de la función del pensamiento la sustancia real y metafísica del alma implica más bien una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, el tránsito infundado a un orden de problemas completamente distinto.

"De donde se sigue que la primera deducción racional de la psicología trascendental sólo nos impone un criterio pretendidamente nuevo, ya que hace pasar el sujeto lógico constante del pensamiento por el conocimiento del sujeto real de la inherencia, del que no tenemos, ni podemos tener, la menor noción, ya que la conciencia es lo único que convierte todas nuestras representaciones en pensamientos y donde, por tanto, deben encontrarse todas nuestras percepciones como propias del sujeto trascendente y puesto que, aparte de esta significación lógica del yo, no tenemos el menor conocimiento del sujeto de por sí que pueda servir, como

substrato, de base a éste y a todos los pensamientos. Sin embargo, no hay inconveniente en respetar la afirmación de que '*el alma es la sustancia*', siempre y cuando se tenga en cuenta que este concepto no puede hacernos dar un solo paso adelante, ni enseñarnos ninguna de las deducciones corrientes de la psicología especulativa, por ejemplo, la perpetuidad de la misma a través de todos los cambios e incluso después de la muerte del hombre; que, por tanto, sólo se trata de una *sustancia en la idea, pero no en la realidad*." [63]

Pues bien, en esto consiste precisamente la labor de pensamiento que la dialéctica trascendental ha de desarrollar en este punto: en transformar todas las determinaciones metafísicas tradicionales de la sustancia del alma en determinaciones de conocimiento de la idea del alma. El "yo", la "apercepción trascendental", es permanente e inmutable; pero es una relación inmutable solamente *entre* los contenidos de conciencia y no el substrato inmutable *del* que aquéllos surgen. Es algo "simple" e "indiviso", pero esto se refiere solamente al acto sintético de asociación de lo vario, el cual, ciertamente, en cuanto tal, sólo puede concebirse íntegramente y de un modo completo, o no concebirse en absoluto.

No hay ningún puente entre la indivisibilidad de este acto y la afirmación de una cosa indivisible situada detrás de él y que le sirva de base. Por eso la simplicidad de mi yo (como alma) no se *deduce* de la afirmación "yo pienso", sino que va ya implícita en aquel pensamiento mismo. La tesis de "existo, simplemente" debe considerarse como expresión directa de la apercepción, del mismo modo que la supuesta deducción cartesiana de *Cogito, ergo sum* es, en realidad, una deducción tautológica, ya que el *cogito (sum cogitans)* atestigua directamente la realidad. El "existo, simplemente" sólo significa que esta idea de "yo" no encierra dentro de sí la menor variedad y que es una unidad absoluta (aunque simplemente lógica).[64]

El planteamiento del problema y la tendencia fundamental de la "dialéctica trascendental" se revelan con mayor nitidez todavía que en la crítica del concepto del alma en la crítica del concepto

[63] *Crítica de la razón pura*, 1ª ed., pp. 359 s. (III, 637).
[64] *Crítica de la razón pura*, 1ª ed., pp. 354 s. (III, 639).

del universo. Cierto es que en este punto parece como si ya la analítica trascendental hubiese resuelto definitivamente el problema. Pues, en realidad, ¿qué es el concepto del universo sino el concepto mismo de "naturaleza"? ¿Y qué es la naturaleza, según el supremo principio de todos los juicios sintéticos, sino la totalidad de la experiencia posible, cuya estructura y cuyos límites han sido definidos precisamente por el sistema de los principios puros de la razón? Sin embargo, ya al referirnos a la *totalidad* de la experiencia sugerimos el nuevo problema, que trasciende de las fronteras de la analítica.

La "experiencia" cuya posibilidad indagamos no era para nosotros un tipo especial de cosa, sino un tipo específico "de conocimiento". Significaba un conjunto de métodos de que se vale la ciencia, no tanto para obtener el trasunto de un algo real existente, como para establecer esa coordinación necesaria y generalmente valedera de los fenómenos que llamamos su "verdad". Pero enfocada desde este punto de vista, la experiencia no es para nosotros un producto definitivo, sino un proceso que se desarrolla y avanza. Lo que nosotros podemos determinar son las condiciones de este proceso, no su fin. Cierto que con ello imponemos a nuestro conocimiento nacido de la experiencia una dirección unívoca, puesto que su desarrollo se atiene a métodos fundamentales generales y permanentes; no es aquí, sin embargo, donde pueden encontrarse y obtenerse, por decirlo así, su suma y su saldo final. Por este camino obtendremos un conjunto de diversos métodos encaminados a la determinación del objeto, pero sin que ninguno de ellos nos conduzca de hecho a la meta hacia la que todos por igual apuntan.

Así, disponemos de las formas fundamentales del espacio puro y del tiempo puro por medio de las cuales entrelazamos los fenómenos en ordenaciones de reunión y sucesión, y así también destacamos de entre la variedad del acaecer, por medio del concepto intelectivo de causa, determinadas series causales y grupos de series causales. Pero sin que por este camino lleguemos jamás a dar cima de un modo definitivo a la determinación, pues no sólo nos encontramos con que, dentro de cada serie especial, cada eslabón depende siempre del que lo precede, sin que podamos descubrir jamás el último de todos, sino que, si concebimos cada serie de por

sí como unidad, nos encontraremos, tan pronto como tratemos de indagar su coordinación con respecto a otras series y su dependencia de ellas, con complejo de nuevos y nuevos entrelazamientos funcionales que, al querer perseguirla y exponerla, nos arrastrarán también al campo de la amplitud indeterminable.

Pues bien, lo que llamamos experiencia es precisamente eso: un conjunto de relaciones en desarrollo y no una totalidad de datos absolutos. Sin embargo, por este camino no podrán satisfacerse en modo alguno los postulados que en este punto plantean a la concepción corriente del mundo, no ya la metafísica dogmática, sino el mismo "realismo simplista". En efecto, lo que caracteriza esta concepción es el hecho de que no se propone concebir el objeto sólo en su determinación progresiva por el conocimiento de la experiencia, sino que antepone la concepción del universo como totalidad al proceso de esta determinación.

Aunque en nuestro conocimiento empírico no la *captemos* nunca más que de un modo parcial y fragmentario, *existe* de por sí como un todo completo y definitivo desde cualquier punto de vista. Ahora bien —se pregunta, al llegar aquí, la crítica trascendental—, ¿qué significa esta "existencia"? Que no se trata de descubrirla en nuestras sensaciones y percepciones directas, es evidente, pues conviene que subrayemos aquí, precisamente, que aquella parte del ser que nos es dada por la percepción real en cada caso concreto no representa nunca más que un fragmento insignificante del "todo". Por donde llegamos nuevamente a la conclusión de que no es nunca más que una determinada forma y proyección del *juicio* objetivo la que se nos revela a través de esta afirmación de un mundo existente y definitivo. Y trátase, por lo menos, de comprender y valorar en su peculiaridad lógica este *juicio*, aun cuando para ello tengamos que poner en duda la existencia absoluta del objeto hacia el que nos encamina.

Pues bien, al llegar aquí debemos comenzar, desde el punto de vista de la reflexión trascendental, por reconocer que la ecuación entre la "experiencia" y el "objeto", tal como se concebía y entendía hasta aquí, no encierra en realidad la solución definitiva e inequívoca de nuestro problema. Es indisicutible la necesidad de rebasar en el pensamiento los confines de lo empíricamente dado y conocido. Si analizamos críticamente la experiencia como

un "producto" de la intuición y el entendimiento y aislamos en ella las condiciones concretas del espacio, del tiempo, de la magnitud, de la sustancialidad y la causalidad, etc., nos encontraremos al destacar cualquiera de estas *funciones* con que no se reducen nunca a un *resultado* determinado cualquiera.

Así, por ejemplo, del mismo modo que, según una tesis de la estética trascendental, la infinitud del tiempo sólo significa que toda magnitud determinada del tiempo es posible únicamente mediante limitaciones introducidas en algún concepto del tiempo que le sirva de base, nos encontramos con que otro tanto acontece con cualquier infinitud análoga de toda forma específica de la síntesis pura. Toda cantidad determinada es concebible únicamente a base del método de la concepción y la determinación de la cantidad en general; todo caso concreto de entrelazamiento causal representa una "especificación" del principio general de la causalidad.

Mediante esta infinitud que va ya implícita en su forma lógica pura, requiere cada uno de los momentos constitutivos del conocimiento empírico su aplicación completa, que trasciende de cada límite real alcanzado. Cada *causa* que podamos poner de manifiesto en la experiencia sólo tiene una existencia limitada y relativa —ya que sólo podemos concebirla como causa concreta refiriéndola a otra anterior—; pero el principio y el concepto de *causalidad* rigen sin limitación. Y es un postulado que plantea la razón misma y que tiene su razón de ser dentro de ella el de que este principio pueda desarrollarse de un modo sistemático y completo a través de todos los ámbitos de los fenómenos y que, por tanto, ningún fenómeno concreto intente presentarse como el "último", detrás del cual no haya, por consiguiente, ningún otro que le sirva de causa. La "razón", según el sentido específico que la dialéctica trascendental da a este concepto, no significa, en realidad, otra cosa que este postulado mismo.

"Si concebimos el entendimiento como la capacidad de unificar los fenómenos por medio de las reglas, la razón será la capacidad para unificar las reglas del entendimiento bajo la acción de los principios. La razón jamás versa, pues, en primer término sobre la experiencia o sobre un objeto cualquiera, sino sobre el entendimiento, para dar a los múltiples conocimientos de éste, por

medio de los conceptos, una unidad aprioristica que pueda llamarse la unidad de la razón y que difiere completamente de la que puede infundir el entendimiento." [65]

Las categorías del entendimiento no son todas ellas más que medios para llevarnos de un algo condicionado a otro algo de la misma especie, mientras que el concepto trascendental de la razón versa siempre sobre la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones y sólo termina, por tanto, en lo simplemente incondicionado, es decir, en lo que es incondicionado desde cualquier punto de vista.

Así, pues, la razón sólo se refiere al empleo de la inteligencia, pero no en la medida en que ésta encierra el fundamento de toda experiencia posible (pues la totalidad absoluta de las condiciones no es ningún concepto utilizable en una experiencia, ya que ninguna experiencia tiene, ni puede tener, carácter incondicional), sino para prescribirle la orientación hacia una cierta unidad de la que la inteligencia no tiene la menor noción y que tiende a reducir a un *todo absoluto* todos los actos del entendimiento con vista a cada objeto." [66]

Pero la legítima pretensión trascendental que en ello va implícita se torna en trascendente tan pronto como se intenta representarla en la imagen de una cosa absoluta, o sea cuando la totalidad del ser, que constituye el *problema* constante del conocimiento empírico, se convierte en un objeto existente y dado. Lo que, considerado como máxima y pauta para la investigación empírica, era no sólo admisible, sino además necesario, aparece ahora como un contenido que, al ser analizado de cerca, se desdobla en una serie de momentos y características concretos que se contradicen sencillamente los unos a los otros. Por dondé podemos demostrar con respecto al universo como un todo dado, sucesivamente y con el mismo derecho lógico, que tiene un comienzo en el tiempo y un límite en el espacio y que es infinito así en cuanto al espacio como en cuanto al tiempo; y con la misma lógica exactamente podemos afirmar que está compuesto por sustancias absolutamente simples, y que su división, lo mismo en lo físico que

[65] *Crítica de la razón pura*, p. 359 (III, 250).
[66] *Crítica de la razón pura*, pp. 382 s. (III, 264).

dentro del espacio puro, no es nunca completa y definitiva, razón por la cual lo absolutamente simple no pasa de ser una idea irrealizable.

Sin embargo, partiendo de las premisas generales del sistema crítico podemos exponer ahora con toda su fuerza y en toda su sencillez el verdadero fundamento de todas estas antinomias del concepto del universo, cuyo contenido y cuya importancia sistemática fueron puestos ya de manifiesto en la trayectoria histórica del pensamiento kantiano.[67] Para que de un concepto puedan derivarse dos determinaciones y dos consecuencias abiertamente contradictorias entre sí es necesario que ese concepto entrañe ya una contradicción interna en su propia estructura y en la síntesis originaria sobre que descansa.

Pues bien, en el caso que nos ocupa vemos que esta contradicción, si observamos la cosa de cerca, va ya implícita en el hecho de que el contenido del concepto del universo en general aparezca unido al artículo determinado; es decir, en el hecho de que hablemos de "el" universo, empleando esta palabra como *sustantivo*. ¿Por qué? Porque el todo empírico no se nos revela jamás, en cuanto tal, como un algo rígido y definitivo, sino como un proceso: no como un resultado situado a nuestras espaldas, sino como una meta puesta delante de nuestros ojos. Por tanto, la "existencia" que aquí le atribuímos sólo tiene y puede tener su raíz, en última instancia, en la regla del desarrollo mismo, en el que, comenzando por lo concreto, nos vamos remontando al concepto del universo como el conjunto o la totalidad del ser empírico. Claro está que también esta regla tiene, a su vez, su determinada validez objetiva; lo que ocurre es que no podemos concebirla de por sí bajo la forma de un todo real, dado al mismo tiempo que sus partes. Esa regla no puede determinar *lo que el objeto es*, sino *cómo debe plantearse el regreso empírico* para llegar al concepto completo del objeto.[68]

"No es posible, pues, en modo alguno, que eso envuelva la intención de decir que la serie de las condiciones de un algo dado y condicional sea de por sí finita o infinita, pues ello equivaldría

[67] Véase *supra*, pp. 136 *ss*.
[68] *Crítica de la razón pura*, p. 538 (III, 360 *s*.).

a que una simple idea de la totalidad absoluta, creada exclusivamente dentro de sí misma (de la razón), concibiese un objeto que no puede darse en ninguna experiencia, atribuyendo a una serie de fenómenos una realidad objetiva independiente de la síntesis empírica. Por lo tanto, la idea de la razón sólo prescribirá a la síntesis regresiva en la serie de las condiciones una regla con sujeción a la cual pueda pasar de lo condicionado, a través de todas las condiciones supeditadas entre sí, a lo incondicional, aunque esto jamás pueda llegar a alcanzarse, pues lo sencillamente incondicional no se encuentra nunca en la experiencia."

Considerada en este sentido, la idea de la totalidad es "regulativa" y no "constitutiva", ya que sólo entraña una norma sobre lo que debemos hacer en el regreso, pero no determina de antemano lo que antes del regreso ha de darse en el objeto mismo. Claro está que la diferencia que de este modo se establece afecta solamente a la reflexión "trascendental" sobre el origen del principio y no a su empleo empírico efectivo. En cuanto a éste, "es, en fin de cuentas, exactamente lo mismo decir que puedo, en la marcha empírica de las cosas, llegar a tropezar en el espacio con estrellas que están cien veces más alejadas que las más remotas que hoy veo, o decir que tal vez se las pueda encontrar en el espacio del universo, aunque nadie las haya percibido ni las perciba nunca". En efecto, la existencia de un objeto empírico, considerada la cosa de cerca, no significa, ni puede querer significar, otra cosa que su determinabilidad directa o indirecta mediante los recursos de la metodología empírica: la sensación o la intuición pura, las "analogías de la experiencia" o los "postulados del pensamiento empírico", los principios sintéticos o las ideas regulativas de la razón.

Por consiguiente, cuando me represento juntos, en todo tiempo y en todos los espacios, los objetos todos existentes de los sentidos, no los sitúo en aquél y en éstos antes de la experiencia, sino que esta representación es simplemente el pensamiento de una posible experiencia en su integridad absoluta.[69] Este *pensamiento* es, como tal, indispensable, pero nos embrolla inmediatamente en contradicciones tan pronto aislamos hipostáticamente su conte-

[69] *Crítica de la razón pura*, pp. 523 s. (III, 352).

nido, tan pronto como, por tanto, en vez de emplearlo y retenerlo como una pauta *dentro de* la investigación empírica, inventamos una cosa sustraída a toda relación con ella y que ha de corresponder a ese contenido.

Este criterio nos facilita, al mismo tiempo, la solución de principio de aquellos problemas que la *Crítica de la razón pura* resume en la tercera y última parte de la dialéctica trascendental. Al lado de la crítica de la psicología y la cosmología racionales aparece la crítica de la teología racional: el análisis de la idea del alma y de la idea del universo termina con el análisis de la idea de Dios.

También en este punto habrá de ponerse de manifiesto, conforme a la tendencia metodológica racional, que en la idea de Dios no se concibe tanto una determinada entidad absoluta como un "principio" peculiar de la experiencia posible, estableciéndose con ello una relación indirecta con los problemas generales de la investigación empírica. Claro está que este giro entraña una paradoja. Pues ¿acaso no reside todo el *sentido* del concepto de Dios precisamente en su "trascendencia"? ¿No reside precisamente en el hecho de que lo que aquí se afirma es la certeza de un ser primigenio que existe desligado de todo el carácter fortuito y de toda la condicionalidad del ser empírico finito?

En esta acepción parece interpretarse el concepto por toda la metafísica anterior a Kant, a partir de Aristóteles. Si no hay ningún ser —había razonado siempre esa metafísica— que exista puramente "en sí" y "de por sí", no es concebible tampoco la existencia de una cosa determinada por otra y dependiente de ella; de este modo, toda realidad se reducirá a una pura apariencia sin sustancia. La misma obra precrítica de Kant titulada *La única prueba posible para demostrar la existencia de Dios* se hallaba todavía, en su conjunto, bajo el signo de esta concepción fundamental; más aún, venía a reforzarla y corroborarla, puesto que intentaba demostrar el ser sencillamente necesario como el fundamento, no sólo de todo ser real, sino incluso de todo ser posible, de toda verdad de las relaciones conceptuales e ideales.[70]

[70] Cf. *supra*, pp. 79 *ss*.

Ahora bien, enfocado el problema desde el punto de vista crítico no hay más remedio que invertir también esta reflexión. En vez de proceder de un concepto general de lo lógicamente posible al concepto especial de la posibilidad de la experiencia, lo que ahora se hace es cabalmente lo inverso: considerar la "experiencia posible" como la base única que puede infundir su valor y validez objetiva a todos los conceptos considerados en cuanto conceptos del *conocimiento*. Con lo cual se viene a tierra toda la deducción ontológica en que descansaba toda la teología racional anterior. En efecto, la médula de toda ontología consiste precisamente en partir del concepto del ser que representa la perfección suma para inferir de aquí su existencia, ya que la "existencia" misma es una perfección, la cual no puede, por tanto, ser excluída de las características de este concepto sin incurrir en contradicción.

Pero desde el punto de vista trascendental hace ya mucho tiempo que se ha reconocido que la "existencia" en general no constituye un predicado conceptual concreto que exista de un modo análogo a otros, sino un problema de conocimiento, que debe ser determinado y resuelto progresivamente, a medida que van dándose todos los medios necesarios para ello. Sólo la totalidad unificada de estos medios es capaz de llegar a definir lo que para nosotros significa la existencia empírica en general. Aquí no basta ni el simple concepto analítico-lógico ni la intuición pura del espacio y el tiempo, ni tampoco la sensación y la percepción de nuestros sentidos, sino que es la relación de interdependencia entre esos factores y sólo ella la que puede servir de base para nosotros a la experiencia y, en ella y a través de ella, al "objeto".

Dentro del sistema de los principios sintéticos eran, sobre todo, los "postulados del pensamiento empírico" y entre ellos, especialmente, el "postulado de la realidad", los que establecían esta coordinación, los que nos enseñaban cómo tienen que cooperar la sensación, la intuición y el concepto para llegar a alguna conclusión valedera sobre un "algo existente". En cambio, la ontología no sólo destaca arbitraria y unilateralmente de entre todo este complejo la función del "pensamiento", sino que en vez de concebir el pensamiento mismo como una función sintética de coordinación proyectada sobre lo vario y múltiple de las concepcio-

nes, ve en él desintegración puramente analítica de un contenido conceptual dado.

Pero, así concebido, se cierra ante él todo acceso y todo camino de acercamiento al "ser". Ahora sólo puede inferirse mediante una *petitio principii* de lo "posible" a lo "real": por la sencilla razón de que, partiendo exclusivamente de sí mismo, ni conoce ni comprende toda la *diferencia* que media entre la posibilidad y la realidad. En cien táleros reales —si nos fijamos exclusivamente en el *concepto* y en los predicados que analíticamente pueden deducirse de él— no se contiene absolutamente nada que no se contenga en cien táleros posibles.

"Si pienso una cosa, cualesquiera que sean los predicados que le atribuya..., no añadiré a esta cosa ni lo más mínimo por el mero hecho de añadir: 'esta cosa *existe*'. Pues de otro modo no existirá precisamente lo mismo, sino más de lo que había pensado en aquel concepto, y no podría decir que existía precisamente el objeto de mi concepto... Ahora bien, si concibo un ser como la realidad suprema (sin defectos), quedará siempre por saber si existe o no. Pues aunque a mi concepto del contenido posible y real de una cosa no le falte absolutamente nada, le falta algo a la relación con todo mi estado de pensamiento, a saber: el que el conocimiento de ese objeto sea posible también *a posteriori*... En efecto, por medio del concepto el objeto sólo se concibe como coincidente en general con las condiciones generales de un conocimiento empírico posible, y por medio de la existencia se le concibe dentro del contexto de toda la experiencia; el entrelazamiento con el contenido de toda la experiencia no añade nada en absoluto al concepto del objeto, pero nuestro pensamiento obtiene por medio de él una posible percepción más." [71]

Es, pues, la coordinación con el contenido de la experiencia y el "contexto" de sus concepciones y sus juicios lo único que puede justificar cualquier testimonio sobre la realidad. Por donde la prueba "apriorística" de la ontología parece remitirnos, si queremos exponer demostrativamente la existencia de Dios, a las formas de prueba aposteriorísticas: a la prueba "cosmológica" y a la prueba "físico-teológica". La primera se deriva del hecho de

[71] *Crítica de la razón pura*, pp. 627 *ss.* (III, 414 *s.*).

que, dentro de la serie de las causas universales, pasamos siempre de una existencia condicionada y dependiente a otra de la misma naturaleza, lo que quiere decir qúe por este camino no llegaremos jamás a descubrir el fundamento absoluto sobre que descansa la *serie total* y que, por tanto, este fundamento debe buscarse al margen de la serie, en la existencia de un ser que, como *causa sui,* no exista ya gracias a otro, sino por su propia virtud. La segunda infiere de la existencia de un orden racional y teleológico, tal como se manifiesta en las distintas partes del todo y en su estructura de conjunto, una inteligencia suprema de la que ese orden se ha originado y sobre la que descansa para subsistir.

Pero aun prescindiendo de los defectos lógicos intrínsecos de estas pruebas, conocidos y descubiertos ya antes por Kant,[72] deben considerarse inaceptables por una razón: porque sólo aparentemente tienen una fuerza sustantiva y se bastan a sí mismas. Hácense pasar, dentro de la metafísica tradicional, por los puntales y el complemento de la prueba ontológica, cuando en realidad, por todo su contenido, presuponen íntegramente esta prueba. Pues, aun suponiendo que pudiera llegarse a encontrar una causa suprema del universo por la vía de la prueba cosmológica o que partiendo de la adecuación de los fenómenos a un fin fuese posible inferir la existencia de un fundamento racional del universo, no se habría probado con ello todavía que esta causa y este fundamento del universo eran idénticos a lo que solemos designar con el concepto y el nombre de Dios.

Para llegar a esta identidad, para llegar no sólo a la existencia de un fundamento último, sino también a su detallada caracterización, a predicados fijos y concretos de él, nos vemos obligados a remontarnos a la senda de la prueba ontológica. No tenemos más remedio que esforzarnos en demostrar que ese ser absolutamente independiente y necesario es, al mismo tiempo, el más real que imaginarse pueda, que toda la realidad y toda la perfección se contienen en él y se derivan de él.

Pero de este modo se pone de manifiesto el círculo vicioso en que se mueve esta prueba, ya que lo que aquí se alega en *confirmación* de la prueba ontológica no se *determina* de un modo

[72] Véase *supra,* pp. 76 *ss.*

exacto y unívoco hasta que esta misma prueba es aceptada como válida y desarrollada de antemano.[73]

Por tanto, la crítica de las pruebas de la existencia de Dios vuelven a poner a descubierto, en general, el defecto fundamental que Kant atribuye a toda la metafísica anterior a él, a saber: que en ella no se conoce de un modo exacto y seguro ni se expresa con una conciencia clara la verdadera relación entre la experiencia y el pensamiento. El pensamiento, que se había retraído en su pureza dentro de sí mismo para ir desentrañando de su propio seno lo real se ve obligado, a la postre, a atenerse a la realidad misma, puesto que, insensiblemente, acoge entre sus premisas ciertas determinaciones empíricas fundamentales. Lo que ocurre es que, de este modo, mientras de una parte se tergiversa el carácter del pensamiento puro, de la otra se frustra el concepto puro de la experiencia.

En vez de ello, la dialéctica trascendental procura transformar también en este punto el resultado negativo de la crítica de la prueba de la existencia de Dios en un conocimiento positivo, para lo cual destaca en la versión tradicional del concepto de Dios un momento que, traducido del lenguaje de la metafísica al de la filosofía trascendental, tiene una importancia esencial para la caracterización de la experiencia misma y de su proceso de desarrollo. Dentro de la metafísica, Dios es concebido como el más real de los seres, es decir, como aquel ser que reúne en sí todas las posiciones y perfecciones puras y que excluye todo lo que sea defecto y negación. Su concepto es exclusivamente el del ser absoluto, incompatible con todo lo que sea no ser, pues el que una cosa *sea* algo y *no* sea, en cambio, otro algo, el que pueda atribuírsele un determinado predicado *a*, debiendo negársele, en cambio, los predicados *b*, *c*, *d*, etc., no es sino la expresión de que la concebimos como una cosa limitada y finita.

La proposición *omnis determinatio est negatio* expresa nítidamente el carácter y el modo de esa determinación que es aquí, en el terreno de la existencia empírico-finita, la única posible: al concebir esta clase de existencia, la desglosamos al mismo tiempo

[73] *Crítica de la razón pura*, pp. 634 *s.* (III, 418 *s.*); sobre el conjunto del problema, pp. 631-658 (III, 416-433).

del universo de la realidad y sólo le asignamos una órbita limitada dentro de ella. En cambio, la idea de Dios no entraña ninguna determinabilidad concreta a diferencia de otras, sino que concebimos en ella el ideal perfecto de la determinación absoluta. Nuestro pensamiento es, aquí, el de un "conjunto de toda la realidad", que no sólo *comprende,* sino que *entraña* todos los predicados en cuanto a su contenido trascendental, y la determinación absoluta de toda cosa descansa en la limitación de esta *totalidad* de la realidad, al ser atribuida a la cosa una parte de ella y el resto excluído.

Ahora bien, es evidente que para realizar estos designios la razón no necesita en modo alguno de la *existencia* de una esencia de ese tipo, conforme al ideal, sino que le basta solamente con la *idea* de ella. "Por tanto, el ideal es para ella el prototipo *(prototypon)* de todas las cosas, que en su conjunto toman de ahí, como copias defectuosas *(ectypa),* la materia para su posibilidad y que, aun acercándose más o menos a aquél, se hallan siempre separadas de él por una distancia infinita. Por donde toda posibilidad de las cosas... se considera como derivada, reputándose originaria solamente la de aquél que encierra dentro de sí toda realidad. Toda la variedad de las cosas es, simplemente, una manera igualmente variada de limitar el concepto de la realidad suprema, que es su substrato común, del mismo modo que todas las figuras sólo son posibles como diferentes modos de limitar el espacio infinito. De aquí que el objeto de su ideal que se encuentra simplemente en la razón reciba también el nombre de *ser originario (ens originarium),* puesto que no tiene otro detrás de él, el de *ser supremo (ens summum),* y en cuanto que todo lo demás se halla por debajo de él y condicionado a él, el de *ser de todos los seres (ens entium).*" [74]

Pero del mismo modo que el espacio que "sirve de base" a todas las formas concretas no puede concebirse como una cosa independiente y absoluta, sino como la forma de la intuición pura, esta "cosa de todas las cosas" que va implícita en el concepto de Dios debe ser entendida también, en un sentido trascendental, como una simple "forma", si bien como una forma perteneciente

[74] *Crítica de la razón pura,* pp. 606 s. (III, 401 s.).

a un radio de acción completamente distinto de aquel en que se mueven las formas de los sentidos y los conceptos intelectivos puros. Su verdadero contenido reside, como el de todas las ideas racionales, en su importancia regulativa. Lo único en que puede sernos dado lo real de todos los fenómenos especiales es la *única experiencia omnicomprensiva,* con su cohesión sujeta a leyes.

La "totalidad" de la experiencia precede a todas las concepciones empíricas concretas y las condiciona: tal es, en realidad, el criterio sobre el que descansa la solución del enigma de los juicios sintéticos *a priori* para la *Crítica de la razón pura.* Claro está que esta totalidad debía ser concebida, ante todo, como un conjunto de principios, pero en estos principios, y por virtud de ellos, aparece determinada al mismo tiempo como un conjunto de *objetos.* No tenemos más modo de fijar un objeto empírico *concreto* que el de asignarle, por decirlo así, el "lugar" que le corresponde dentro de este sistema de los objetos de la experiencia posible o general, concibiéndolo así en una relación completa con todos los demás elementos (reales o simplemente posibles) de este conjunto.

Con ello hemos obtenido el concepto trascendental análogo al concepto metafísico de Dios como el del "más real de los entes"; pero comprendemos al mismo tiempo, evidentemente, que la totalidad a que aquí nos vemos obligados a retrotraernos como premisa no expresa una totalidad referida a la existencia absoluta, sino simplemente un determinado postulado del conocimiento. En efecto, la totalidad cuantitativa de los objetos de la experiencia posible no es nunca, al igual que la totalidad cuantitativa a que solemos dar el nombre de "universo", una totalidad dada, sino simplemente una totalidad *concebida.* La apariencia dialéctica de la teología trascendental surge tan pronto como —inducidos a ello, ciertamente, por una ilusión natural del entendimiento— exaltamos hipostáticamente esta idea del conjunto de toda realidad, al "transformar dialécticamente la unidad *distributiva* del empleo empírico del entendimiento en la unidad *colectiva* de una totalidad de experiencia y concebir como esta totalidad de los fenómenos una cosa concreta que contiene dentro de sí toda la realidad empírica y la cual... se confunde luego con el concepto de una cosa que figura a la cabeza de la posibilidad de todas las cosas, siendo este

concepto el encargado de suministrar las condiciones reales para su completa determinación".

Tres fases cabe distinguir en esta materialización falsamente dialéctica: la primera consiste en *realizar* el ideal del más real de todos los entes, es decir, en reducirlo al concepto de un objeto; la segunda, en *exaltarlo hipostáticamente*; la tercera y última en *personificarlo*, atribuyéndole una inteligencia y una conciencia propias. Pero, desde el punto de vista de la consideración puramente teórica, toda la idea de la esencia y de la autarquía de Dios, así plasmada, se reduce a una simple "subrepción trascendental", a una captación conceptual consistente en atribuir realidad objetiva a una idea destinada simplemente a servir de norma.[75]

Con este conocimiento llegamos, al mismo tiempo, al final de la "dialéctica trascendental", y, por tanto, al final de toda la estructura de la crítica de la razón pura, de la razón teórica. La misión que esta crítica se impone es la de averiguar las condiciones generales y necesarias de todos los juicios objetivos y, por tanto, de todas las concepciones también objetivas que son posibles dentro de la experiencia. Al reducir y limitar el objeto empírico a estas condiciones, lo determina también como objeto del "fenómeno". Pues la palabra "fenómeno", entendida en un sentido puramente trascendental, no significa otra cosa que el objeto de una posible experiencia, el objeto, por tanto, que no se concibe "de por sí" y desligado de todas las funciones del conocimiento, sino que nos es transmitido y "dado" exclusivamente por medio de las formas de la intuición pura y del pensamiento puro.

Si se nos ocurriera preguntar qué podría ser el objeto si prescindiésemos de todos estos momentos constitutivos de su concepto, si dejásemos de concebirlo dentro del espacio y del tiempo, como una magnitud extensiva o intensiva, si lo enfocásemos sin relación alguna con las condiciones de sustancialidad, de causalidad, de interdependencia, etc., plantearíamos con ello un problema que como tal no encierra, hay que reconocerlo, ninguna contradicción interna. En efecto, esta contradicción sólo surge allí donde unimos en un concepto y los *concebimos*, por tanto, con-

[75] *Crítica de la razón pura*, pp. 610 *s.* (III, 404); p. 537 (III, 360).

juntamente dos predicados positivos contrapuestos entre sí; pero aquí no concebimos, en realidad, nada, sino que nos limitamos a establecer las condiciones de toda concepción en general, ya conocidas de nosotros. Resultado de esto no es una contradicción, ciertamente, pero sí es la pura nada, siempre y cuando no pueda señalarse ya ni el menor *fundamento* para la idea de semejante objeto existente de por sí, fuera de toda relación con las leyes formales del conocimiento. La idea es posible, indudablemente, en función analítica, conforme a las reglas de la lógica formal, pero no es valedera en función sintética, como contenido real del conocimiento.

Y esa objeción seguiría en pie aun cuando no enfocásemos con tal amplitud la abstracción conceptualmente posible de las condiciones de conocimiento, aunque, por tanto, no concibiésemos un objeto absoluto en el sentido de abstraernos en él de todos los principios de forma del conocimiento, y nos limitásemos a dar por supuesta entre ellos otra *relación* que la que realmente existe en el conocimiento empírico dado. Pues lo que conocemos como experiencia se basa en la peculiar cooperación de aquellos dos factores fundamentales que la *Crítica de la razón pura* denomina sensoriedad y entendimiento, es decir, de la intuición pura y el pensamiento puro.

En cambio, no tenemos ni la menor noción positiva de la forma que presentaría una experiencia de la que se eliminase uno de estos dos factores o en que guardase una relación completamente distinta con el otro; más aún, ni siquiera sabemos si en estas condiciones quedaría en pie siquiera alguna "forma", alguna estructura legal fija de la experiencia. En efecto, lo que verdaderamente conocemos es simplemente la relación entre el entendimiento y la intuición, no la que pueda existir, cualquiera que ella sea, entre el elemento absoluto y el substrato, como tales. Si desglosamos el pensamiento puro de la combinación de que forma parte con la sensoriedad pura y la empírica, desaparecería para nosotros su contenido objetivante, perdería su "sentido" específico, como de un modo tan característico lo expresa el lenguaje.[76]

La función de unidad que va implícita en la categoría pura

[76] *Crítica de la razón pura,* p. 299 (III, 214 s.).

sólo arroja para nosotros un contenido positivo de conocimiento a condición de que se esquematice bajo la forma de espacio y tiempo. Por eso no es posible explicar el concepto de magnitud sino incluyendo en esta explicación el "número de veces" que se piensa la unidad que se toma como base: ahora bien, lo que este "número de veces" significa sólo nos lo podemos explicar si nos apoyamos en la repetición sucesiva, y, por tanto, en el tiempo y en la síntesis de lo homogéneo que este concepto entraña. Y asimismo, si en la idea de la sustancia prescindiésemos del factor de la permanencia en el tiempo sólo quedaría en pie la representación lógica de un sujeto que no puede ser nunca predicado de ninguna otra cosa, pero sin que esta explicación puramente formal pueda decirnos en modo alguno si semejante contenido puede llegar a darse como objeto de la experiencia externa o de la interna. Y otro tanto podemos decir de los conceptos de causalidad y de interdependencia, los cuales sólo podemos también "deducir", es decir, demostrar en su validez para cualquier determinación del objeto empírico, refiriéndolos a la intuición en el espacio y en el tiempo y conociéndolos como premisas de la ordenación dentro de ambos.

"En una palabra, todos estos conceptos no pueden *documentarse* en modo alguno ni es posible, por tanto, exponer su posibilidad *real* si se deja a un lado toda intuición sensorial (la única que poseemos), y en ese caso sólo quedará en pie la posiblidad *lógica*, es decir, la de que sea posible el concepto (la idea), pero no es de esto de lo que se trata, sino de saber si realmente se refiere a un objeto y si, por tanto, significa algo."

Así, pues, las categorías puras sin las condiciones formales de la sensoriedad sólo tienen un alcance trascendental, pero sin que se las pueda emplear trascendentalmente (es decir, de un modo que trascienda de la posibilidad de la experiencia y de los objetos de ésta). Aunque su origen sea apriorístico, el empleo que de ellas podemos hacer será siempre puramente empírico, en el sentido de que se halla circunscrito por los límites de la experiencia y de "que los principios del entendimiento puro sólo pueden ser referidos a las condiciones generales de una posible experiencia, a los objetos de los sentidos, nunca a las cosas en general (sin fi-

jarnos para nada en el modo como podamos verlas a través de los sentidos)".

El concepto del "nóumeno", es decir, de una cosa que ha de ser concebida, no como un objeto de los sentidos, sino como una cosa de por sí, solamente a través del entendimiento puro, sigue siendo pues, en todo caso, aun cuando reconozcamos su posibilidad lógica, un concepto puramente problemático. El objeto así concebido no será, pues, un *objeto inteligible* concreto para nuestro entendimiento, "sino que el entendimiento que se lo asimilase es, a su vez, un problema", un método de conocimiento de cuya posibilidad no tenemos ni podemos llegar a formarnos la más leve noción. Semejante concepto puede servir como concepto fronterizo para delimitar la sensoriedad (puesto que nos hace ver que la esfera de *sus* objetos no coincide con la de los objetos concebibles en general), pero jamás podrá establecer nada positivo fuera de sus propios dominios.[77]

La crítica de la razón pura no puede llevarnos, en rigor, más allá de la teoría del nóumeno "en el entendimiento negativo": su estructura termina aquí, sin que podamos, en el fondo, echar siquiera un vistazo a aquella zona de problemas que tiene por misión dar un nuevo sentido positivo al concepto problemático. Es cierto que el propio Kant no rehuye esta perspectiva, y observamos cómo se manifiesta en él, cada vez con mayor fuerza y energía, pese a todas las trabas y limitaciones impuestas por la división tripartita del sistema en los campos de la razón pura, de la razón práctica y del juicio, la *nueva* orientación del planteamiento del problema, que no mira ya hacia el ser, sino hacia el deber como lo verdadera y auténticamente "incondicionado".

No obstante, hay que reconocer que constituye un defecto esencial de la *exposición* que Kant hace en la *Critica de la razón pura* el que en ella no resplandezca ya esta relación en todo su alcance, sino sólo a través de ciertas alusiones vagas y provisionales. Y así, vemos cómo la teoría kantiana del "nóumeno" y de la "cosa en sí", bajo la forma en que se expone por vez primera en

[77] *Crítica de la razón pura*, pp. 305 *ss.* (III, 218 *ss.*); sobre el conjunto del problema, cf. especialmente el capítulo titulado "Sobre el fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y nóumenos", pp. 294 *ss.* (III, 212 *ss.*).

la *Crítica de la razón pura,* aparece envuelta desde el primer momento en una oscuridad que habría de ser fatal para su comprensión y para su desarrollo histórico.

No necesitamos, sin embargo, adelantarnos aquí a la nueva forma y a la nueva solución del problema de la "cosa en sí" tal como se planteará más tarde, en la teoría kantiana de la *libertad,* pues esto no afecta ya a la teoría del "fenómeno" como tal, a la estructuración sistemática del conocimiento empírico puro. Trátase de un todo que forma dentro de sí una unidad y descansa sobre premisas propias e independientes y que puede y debe ser comprendido en un plano de reflexión puramente inmanente.

¿Existe fuera de este círculo de la experiencia empírica, el único que hasta ahora se nos ha revelado como determinable, otra zona, no tanto de objetos como de valores de vigencia objetiva, que sirva para enriquecer y ahondar el contenido de todo nuestro concepto trascendente de la objetividad? Es ésta una pregunta a la que sólo la estructura de la ética y la estética críticas pueden dar respuesta cabal y definitiva. Son ellas las que tienen que poner de manifiesto el sentido auténticamente positivo del nóumeno, el "dato" fundamental sobre que descansa en última instancia la separación de lo sensible y lo inteligible, del "fenómeno" y la cosa en sí.

IV

PRIMERAS REPERCUSIONES DE LA FILOSOFIA CRITICA. LOS "PROLEGOMENOS". LAS "IDEAS" DE HERDER Y LA FUNDAMENTACION DE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

Poco antes de cumplir los 58 años, Kant entregóse con la energía de una firme resolución de voluntad a aquel trabajo mental constantemente renovado que tenía como punto de partida la disertación de 1770 y que presentaba nuevas y nuevas derivaciones. Al cabo de unos cuantos meses, pudo dar cima a su *Crítica de la razón pura,* empresa que, incluso desde el punto de vista puramente literario apenas tiene paralelo en la historia general del espíritu.

En este período de elaboración, de suprema concentración del pensamiento y la voluntad en la preocupación de dar remate a su obra, necesariamente hubieron de pasar a segundo plano, para Kant, todos los problemas referentes a las repercusiones que esta obra pudiera tener. Exactamente lo mismo que en sus años de meditación solitaria, entregóse por entero a los progresos de la obra misma, sin preocuparse de los medios a que podía recurrir para lograr que encontrase más rápidamente acceso a los lectores de su época y a las escuelas filosóficas. Era, en realidad, tal y como lo proclamaban aquellas palabras de Bacon, que Kant pondría como divisa al frente de la segunda edición de su *Crítica:* "Nada diremos de nosotros mismos; en cuanto a la idea que aquí se expone, rogamos a los hombres que no la consideren simplemente como una opinión, sino como el fruto de una necesidad y que estén seguros de que con esta obra no nos proponemos sentar las bases para una secta o para cualquier sistema caprichosamente urdido, sino para la grandeza y el bienestar del género humano."

Sin embargo, los primeros botones de prueba del juicio que la

obra encontraba vinieron a sacar a Kant, de pronto, de este estado de espíritu en que durante tanto tiempo había laborado para dar cima a su *Crítica de la razón pura.* Por mucho que discrepasen entre sí, estos juicios coincidían en apreciar que allí donde el autor había creído plantear un problema sencillamente necesario y de validez general, sus críticos sólo veían la manifestación de una "opinión" y un criterio individuales. Sentíanse atraídos por la obra o repelidos por ella según que aquella opinión coincidiese en todo o en parte con la suya propia, o la contradijese; pero nadie dió, por el momento, ni la menor prueba de comprensión de lo que era fundamental, a saber: que el planteamiento del problema en Kant no encajaba ya en modo alguno dentro de los marcos trazado por los deslindes tradicionales de las escuelas filosóficas.

Durante mucho tiempo los intérpretes se quebraron la cabeza pensando si el sistema propuesto por Kant debía denominarse o concebirse como un sistema de "idealismo" o de "realismo", de "empirismo" o de "racionalismo". Es cierto que Mendelssohn, en una conocida obra, se salió de este camino trillado y proclamó la primacía crítica del libro de Kant, al llamar a éste el "destructor de todo", patentizando de este modo, por lo menos, un sentimiento certero en cuanto a la distancia que lo separaba de la filosofía tradicional. Sin embargo, este nuevo tipo de concepción y de enjuiciamiento no se puso claramente de relieve para el propio Kant sino en una extensa nota bibliográfica sobre la obra que vió la luz en la publicación científica titulada *Göttinger Gelehrte Anzeige* ("Noticias Eruditas de Gotinga"), de 19 de enero de 1782. La historia de esta nota bibliográfica es conocida.[1] Christian Garve, escritor muy conocido y estimado en el campo de la filosofía popular del siglo XVIII, en un viaje que hizo a Gotinga, habíase comprometido a entregar un trabajo crítico extenso para aquella revista, en prueba de agradecimiento "por las muchas pruebas de cortesía y amistad" que allí recibiera. Y prometió que su trabajo versaría sobre la *Crítica de la razón pura,* obra que aún no había

[1] Ha sido tratada más en detalle que por nadie por Emil Arnoldt, *Vergleichung der Garveschen und der Federschen Rezension über die Kritik der reinen Vernunft* (en Arnoldts *Gesammelte Schriften,* t. IV, pp. 1 *ss.*). Véase también Albert Stern, *Über die Beziehungen Chr. Garves zu Kant,* Leipzig, 1884.

leído, pero de la que "esperaba recibir una grata impresión —como él mismo se expresa en una carta de 13 de julio de 1783, dirigida a Kant—, a juzgar por los pequeños trabajos anteriores del mismo autor, que ya conocía".

Sin embargo, las primeras páginas del nuevo libro que leyó hubieron de convencerle del error en que estaba. Tropezaba en su lectura con un cúmulo de dificultades, pues no estaba preparado, ni mucho menos, para afrontar semejante tarea por sus estudios anteriores, que habían versado esencialmente sobre problemas estéticos y de psicología moral, y por estar sufriendo además, a la sazón, las consecuencias de una enfermedad bastante grave de que hacía poco había salido. Fué el deseo de cumplir la palabra dada lo que le movió a llevar adelante su trabajo, a pesar de todo, y a redactar un extenso comentario bibliográfico que, después de haberlo reelaborado y abreviado varias veces, envió por fin a la redacción de la citada revista.

Estaba al frente de ella un hombre de su oficio, a quien no inquietaban en absoluto aquellas dudas y aquellos escrúpulos que Garve había sentido durante la lectura de la obra de Kant. Johann Georg Feder era uno de aquellos típicos profesores de Gotinga que consideraban fallado ya sin apelación el juicio de Kant. Como poco antes de la aparición de la *Crítica de la razón pura* Jacob Christian Kraus aventurase en uno de aquellos círculos profesorales la manifestación de que Kant tenía en el telar una obra que habría de costar a los filósofos grandes fatigas y angustias, alguien le replicó que difícilmente podía esperarse semejante cosa de un "diletante en filosofía".[2]

Este espíritu presuntuoso propio del filósofo de gremio aparecía realzado, además, en Feder por su destreza de "director de revista" que, sin grandes escrúpulos ni preocupaciones de fondo, sabía adaptar todos los artículos, en cuanto a su extensión y a su contenido, a las necesidades momentáneas de la publicación por él dirigida. Con unos cuantos plumazos vigorosos redujo también el comentario escrito por Garve sobre la *Crítica de la razón pura* a casi una tercera parte de su extensión original e introdujo, además, en él toda una serie de cambios de estilo; no contento con

[2] Véase Voigt, *Das Leben des Prof. Christian Jacob Kraus*, Königsberg, 1819, p. 87.

esto, aportó al artículo numerosas adiciones de su propia cosecha, en las que se preocupaba de asignar inmediatamente al lector un determinado "punto de vista" para el estudio y la comprensión de la obra de Kant.

Añádase a todo esto que los medios sistemáticos manejados en el comentario de referencia no podían ser más limitados: consistían, sencillamente, en la aplicación de las conocidas rúbricas de la historia de la filosofía, tal como aparecían recogidas en todos los manuales de la asignatura y santificadas por el uso. "Esta obra —eran las palabras con que comenzaba la nota sobre el libro de Kant, en la versión de Feder—, esta obra, que estimula la inteligencia de sus lectores, aunque no siempre la ilustre y aunque, con frecuencia, fatigue la atención hasta el agotamiento, si bien a veces acude en ayuda de ella mediante imágenes felices o la recompensa por medio de conclusiones inesperadas y de interés común, constituye un sistema de idealismo superior o, para decirlo con la terminología del autor, de idealismo trascendental; de un idealismo que abarca por igual el espíritu y la materia, que transforma al universo y nos transforma a nosotros mismos en ideas y que hace que todos los objetos nazcan de los fenómenos por medio de una operación que intenta de un modo necesario, aunque vano, vincular el entendimiento a *una* serie de experiencia y desplegar y unir la razón dentro de *un* sistema universal total y completo."

Con la sola lectura de estas líneas iniciales comprenderemos la impresión que este comentario bibliográfico tenía que producir a Kant. Si atendemos al fondo del asunto, veremos que ninguna de las durísimas expresiones de su respuesta es realmente excesiva; en lo único en que Kant se equivocó fué en ver una *intención* personal de fraude y tergiversación donde debió ver, exclusivamente, la obra simplista y franca de la limitación y la presunción de los comentadores. Sin embargo, el hecho de que la crítica de la revista de Gotinga le irritase y al mismo tiempo le moviese a desarrollar una vez más, con apretada concisión, las ideas fundamentales de su teoría, hizo que aquel pobre y fortuito trabajo adquiriese a través de él una importancia sistemática universal: gracias a la nota bibliográfica de Garve-Feder y como reacción contra

ella surgieron los *Prolegómenos a toda futura metafísica que quiera presentarse como ciencia.*

Desde el punto de vista histórico-literario, asistimos aquí a la crisis decisiva de la filosofía alemana de la Ilustración. Los *Prolegómenos* destruyen de golpe aquel tipo de la filosofía popular en boga hasta entonces, la "filosofía del sano sentido común", que tan honradamente y sin prejuicios venía sustentando, por ejemplo, un Garve. "El mazo y el escoplo —dice el prólogo de los *Prolegómenos*— son buenos, indudablemente, para tallar un pedazo de madera, pero para grabar en cobre hace falta el punzón". En ninguna obra ejerce Kant con tanta superioridad como aquí este arte sutil consistente en poner de manifiesto las más finas diferencias y los más suaves matices de los conceptos fundamentales del conocimiento, al lado de sus conexiones generales.

Ahora podía enfrentarse ya con su propia obra terminada como lector y como crítico; ahora podía desplegar de nuevo el multiforme tejido de su obra y, al mismo tiempo, destacar y señalar con seguridad los hilos principales que lo mantenían unido como un todo. Hacía mucho tiempo que Kant —por ejemplo, en una carta a Marcus Herz, de enero de 1779— venía reflexionando "sobre los principios de la popularidad en las ciencias en general y en particular en la filosofía"; el problema que allí se planteaba había quedado ahora resuelto en lo teórico y en lo práctico. Sus *Prolegómenos* representan, en rigor, una nueva forma de popularidad auténticamente filosófica, una introducción al sistema de la crítica de la razón que nada deja que desear ni admite paralelo con ninguna otra en cuanto a claridad y nitidez.

No hemos de desarrollar aquí, una vez más, el contenido material de esta obra; nos veríamos llevados de nuevo, con ello, a la exposición de las ideas centrales de la *Crítica de la razón pura,* ya que no es sino la interpretación auténtica más segura de ellas. Pero al lado de este contenido material los *Prolegómenos* tienen también una significación personal en la trayectoria de su autor. Al abarcar libremente con la mirada todo lo realizado hasta aquí, Kant siente la necesidad de emprender una nueva y más vasta obra de creación. Su labor crítica no ha terminado aún; empieza a poner ya los cimientos para las futuras "elaboraciones sistemáticas" que habrán de enlazarse a las tres *Críticas.*

Los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, obra publicada en 1784, contienen el nuevo bosquejo de la filosofía kantiana de la naturaleza. Dan una definición del concepto de materia en la que palpita el espíritu trascendental en cuanto que la existencia de la materia no aparece en ella como algo originario, sino como algo derivado, en cuanto que sólo se considera como una expresión distinta de la acción y sujeción a leyes de las *fuerzas*. La materia descansa para nosotros, según su concepto empírico puro, en una determinada relación dinámica, en un equilibrio entre la atracción y la repulsión. Nuestro análisis no tiene por qué remontarse más atrás, ni puede tampoco, en realidad, calar más hondo. En efecto, la llamada esencia metafísica de la materia, ese algo "simplemente interior" que se da por supuesto en ello, no pasa de ser una quimera vacía de todo sentido, "un simple algo del que ni siquiera llegaríamos a comprender lo que es, suponiendo que hubiese alguien que pudiera decírnoslo".

Lo único que empíricamente podemos captar de la materia es una proporción matemáticamente determinable de la acción misma y, por tanto, naturalmente, sólo un algo comparativamente interior, que consiste, a su vez, en proporciones externas.[3] Cómo se regulan estas proporciones, cómo se someten a los conceptos generales de leyes y se coordinan con ellos, lo había expuesto ya la *Crítica de la razón pura*, en el capítulo sobre las "Analogías de la experiencia". Los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* se encargan de desarrollar de un modo concreto las ideas centrales allí expuestas. Presentan las tres *leges motus* de que partía Newton: la ley de la inercia, la ley de la proporcionalidad de causa y efecto y la ley de la igualdad de las acciones y reacciones, como determinadas proyecciones de los principios generales y sintéticos de la relación.

Al lado de esta labor realizada sobre la "metafísica de la ciencia de la naturaleza" aparece para Kant, ahora, la nueva orientación hacia la *metafísica de la historia*. En el número de la *Berlinische Monatsschrift* ("Revista mensual de Berlín") correspondiente a los meses de noviembre y diciembre de 1784 vieron la

[3] Véase *Crítica de la razón pura*, 2ª ed., p. 333 (III, 237 s.); más detalles sobre la construcción dinámica de la materia en Kant v. en August Stadler, *Kants Theorie der Materie*, Leipzig, 1883.

luz dos estudios de Kant titulados *Idea para una historia general concebida en un sentido cosmopolita* y *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, con los que se enlazan los comentarios bibliográficos a la primera y segunda parte de la obra de Herder, *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, publicados por Kant, en 1785, en la *Allgemeine Literaturzeitung* ("Revista general de Literatura") de Jena.

Parece, a primera vista, que estos artículos no pasan de ser trabajos breves y ocasionales, redactados a la ligera, y, sin embargo, se contienen ya en ellos todos los fundamentos de la nueva concepción desarrollada por Kant acerca de la naturaleza del estado y de la historia. Por eso hay que asignar a estos estudios, tan pequeños en apariencia, una significación en cuanto a la trayectoria interna del idealismo alemán que apenas es inferior a la que, dentro del círculo de sus problemas, corresponde a la *Crítica de la razón pura*. El primero de ellos, que tiene por título *Idea para una historia general concebida en un sentido cosmopolita*, lleva consigo un recuerdo de alcance universal en la historia del espíritu: fué el primer escrito de Kant que Schiller leyó y que hizo a nuestro gran poeta tomar la firme determinación de estudiar a fondo la doctrina kantiana.[4]

Este estudio representa también en otro sentido una importante línea divisoria en la trayectoria espiritual de conjunto. De una parte, se halla todavía dentro de las ideas histórico-políticas de las postrimerías del siglo XVIII; de otra, se anuncian ya claramente en él las nuevas concepciones fundamentales del siglo XIX. Kant habla todavía aquí el lenguaje de Rousseau, pero lo ha dejado ya atrás en cuanto a la fundamentación sistemática y metodológica de sus pensamientos.

Mientras que Rousseau concibe la historia humana como un proceso en que el hombre va desviándose del estado primitivo de inocencia y de dicha en que vivió antes de su entrada en la sociedad, antes de su agrupación en colectividades sociales, Kant considera como algo puramente utópico la idea de aquel estadio primitivo, en cuanto hecho, y en cuanto ideal moral la cree equívoca y confusa. Es cierto que la ética kantiana gira en torno al

[4] Véase carta de Schiller a Körner, 29 de agosto de 1787.

individuo y al concepto fundamental de la personalidad moral y de sus leyes autónomas, pero la concepción histórica y filosófico-histórica de Kant conduce a la convicción de que sólo a través de la sociedad puede llegar a realizarse empíricamente, de hecho, la misión ideal de la autoconciencia moral del hombre.

El valor de la sociedad, medido por la dicha del individuo, puede llegar a parecernos una magnitud negativa, pero lo único que ello demuestra, según Kant, es que este punto de vista de la medición y de la pauta es falso de por sí. El verdadero criterio para aquilatar este valor no reside precisamente en lo que la sociedad y el estado hagan en provecho del individuo, por asegurar su existencia empírica y su bienestar, sino en lo que significan como medios de educación para la libertad. Y así planteado el problema, se desprende para Kant esa antítesis fundamental que abarca el contenido de toda su concepción de la historia.

La teodicea, la justificación moral interior de la historia, surge cuando se comprende que el camino hacia la verdadera unidad moral del género humano pasa siempre a través de la lucha y la contradicción, que el camino hacia las leyes autónomas del hombre tiene que remontar siempre los obstáculos de la coacción. La naturaleza, la "providencia" ha querido que el hombre cree exclusivamente por sí mismo cuanto trasciende de la ordenación mecánica de su existencia animal y que no comparta otra dicha ni otra perfección que las que a sí mismo se procure, libre de todo instinto y por obra de su propia razón: esto la obligaba a colocar al hombre en un estado en que fuese, físicamente considerado, superior a toda otra criatura. Lo creó más lleno de necesidades y más desamparado que a otros seres, precisamente para que aquella plétora de necesidades fuese el acicate que le moviese a salir de su natural limitación y de su natural aislamiento. No fué un impulso social colocado primitivamente en el hombre el que dió vida a las primeras agrupaciones sociales, sino que fué el aguijón de la necesidad, que siguió constituyendo también en lo sucesivo una de las condiciones esenciales que mantuvieron en pie y fortalecieron y consolidaron la trabazón social.

Lo que su estudio de los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* había desarrollado con vistas al organismo físico es también aplicable, si se interpreta certeramente, al organismo so-

cial. Tampoco éste se mantiene en cohesión simplemente por obra de aquella armonía interior primitiva de las voluntades individuales, sobre aquella base de moral social que invocaban en apoyo de su optimismo un Shaftesbury y un Rousseau, sino que tiene sus raíces, lo mismo que la cohesión de la materia, en las leyes de la atracción y la repulsión, es decir, en un *antagonismo de fuerzas*. Esta antítesis forma el embrión y la premisa de todo orden social.

"Así se dan los primeros verdaderos pasos de la barbarie a la cultura, la cual consiste, propiamente, en el valor social del hombre; así van desarrollándose poco a poco todos los talentos, así va formándose el gusto y, a fuerza de ilustración, se sientan incluso las bases iniciales para la fundamentación de un modo de pensar que, con el tiempo, puede ir convirtiendo las toscas dotes naturales, para los fines de distinción moral, en determinados *principios* del orden práctico y, finalmente, la coincidencia puramente *patológica* y forzada para formar una sociedad en un todo auténticamente *moral*. Sin aquellas cualidades por sí poco simpáticas de la insociabilidad, de las cuales nace la resistencia, con la que necesariamente tiene que chocar cualquiera en sus pretensiones egoístas, en una vida arcaica de pastores en la que reinasen la armonía y el amor mutuo más completos y que se bastase por entero a sí misma, todos los talentos se quedarían por siempre en embrión; los hombres, bondadosos por naturaleza como las ovejas que apacientan, apenas atribuirían a su propia existencia mayor valor que el que tiene este ganado; no se preocuparían de llenar el vacío de la creación con respecto a su fin como naturaleza racional. Demos, pues, gracias a la naturaleza por la incompatibilidad y las rencillas que reinan entre los hombres, por las rivalidades nacidas de su vanidad, por su apetito insaciable de riqueza o de poder, pues sin esto dormitarían eternamente en la humanidad, sin llegar a desarrollarse, sus dotes naturales más excelentes."

Por donde, en el transcurso y a través del progreso de la historia, el mismo mal se convierte necesariamente en fuente y acicate del bien y la discordia aparece como el único fundamento de la verdadera concordia moral, segura de sí misma. La verdadera idea del orden social no consiste en hacer que las voluntades individuales desaparezcan en una nivelación general, sino en mantenerlas en su propia peculiaridad y, por tanto, en su antagonismo;

pero, al mismo tiempo, en determinar la libertad de todo individuo de tal modo que termine allí donde empiece la libertad de los demás.

La meta ética hacia la que marcha y se proyecta todo el desarrollo de la historia consiste en hacer que la propia voluntad del hombre se asimile esta determinación, que por el momento sólo puede imponerse por medio de la coacción externa, y la reconozca como la realización de su propia fama y de su postulado fundamental. Es aquí donde reside el problema más difícil que el género humano tiene que resolver y para el que no son más que otros tantos medios todas las instituciones político-sociales y el mismo orden público y el estado en todas las formas y modalidades de su existencia histórica. Por lo tanto, no sólo es posible el intento filosófico de enfocar desde este punto de vista la historia general del mundo, viendo en ella, consecuentemente, la realización progresiva de un "plan de la naturaleza" que tienda hacia la completa unificación civil del género humano, sino que además el tal plan debe reputarse saludable y estimulante para este mismo designio de la naturaleza.

"No es uno de los móviles menos importantes —he aquí las palabras con que Kant pone fin a este estudio— que nos llevan a adoptar un punto de vista especial en la consideración del universo el de *justificar* a la naturaleza o, mejor dicho, a la providencia. Pues ¿de qué sirve ensalzar y encarecer la magnificencia y la sabiduría de la creación en el reino irracional de la naturaleza si la parte del gran escenario de la sabiduría suprema en que se encierra sobre todo el fin de ésta —o sea la historia del género humano— constituye una incesante protesta contra ello, de la que nos vemos obligados a apartar constantemente la vista con repugnancia y que, desesperando de encontrar jamás aquí abajo una intención racional acabada, nos obliga a cifrar nuestras esperanzas en otro mundo?" [5]

Siempre y cuando nos mantengamos dentro del punto de vista del problema trascendental, volvemos a encontrarnos con que lo que debe retener nuestro interés no es tanto el contenido

[5] *Idea para una historia general concebida en un sentido cosmopolita* (IV, 151-166).

de esta concepción de la historia como su metodología peculiar. Lo que Kant busca aquí, ante todo, es un nuevo "punto de vista para considerar el mundo", una actitud distinta de nuestro conocimiento ante el curso de la existencia histórico-empírica. Y el propio Kant se cuida de advertir expresamente al final de su ensayo que esta actitud no afecta en absoluto ni intenta en modo alguno desplazar a la concepción histórica al uso, la cual se preocupa de captar y exponer narrativamente los fenómenos en el terreno puro de los hechos.[6]

Pero al lado de este método tradicional tiene que haber necesariamente otro que nos revele verdaderamente el sentido de los fenómenos históricos, por medio del cual se manifieste su significación de un modo totalmente distinto que a través del entrelazamiento puramente empírico de los hechos. En este punto de la investigación aún no es posible abarcar completamente con la mirada y delinear con absoluta nitidez, en el plano de los principios, el carácter fundamental de este nuevo método, pues la filosofía de la historia de Kant es simplemente un eslabón dentro de su sistema general de la teleología. Será el desarrollo total de este sistema en sus obras éticas fundamentales y en la *Crítica del juicio* lo que permita emitir el fallo crítico último y definitivo sobre los problemas fundamentales de la teleología histórica.

Sin embargo, ya aquí, en estos rudimentos de la filosofía kantiana de la historia, se nos revela con toda claridad el viraje decisivo. Ya las primeras líneas de la teoría kantiana nos llevan del terreno del *ser*, en que venía moviéndose la investigación crítica, al terreno del *deber ser*. Para Kant sólo existe "historia", en el estricto sentido de este concepto, allí donde consideramos una determinada serie de acaecimientos de tal modo que no vemos en ellos solamente la sucesión en el tiempo de algunos de sus aspectos o su conexión causal, sino que los referimos a la unidad ideal de una "meta" inmanente. Sólo allí donde aplicamos consecuentemente este pensamiento, esta nueva manera de enjuiciar, se destaca el acaecimiento histórico, en su independencia y peculiaridad, de la corriente uniforme del devenir, del complejo de la simple trama natural de causas y efectos.

[6] *Idea para una historia general...* (IV, 165 s.).

Dentro de este contexto nos damos cuenta inmediatamente de que el problema del "fin de la historia" tiene para Kant, en consonancia con su fundamental concepción trascendental, un significado completamente distinto que para la concepción usual del mundo y para la metafísica tradicional. Así como sólo se conseguía penetrar plenamente en la vigencia de las "leyes naturales" al comprender que no es que la naturaleza dada "tenga" leyes, sino que es, en rigor, el concepto mismo de ley el que determina y constituye el concepto de naturaleza, la historia no posee tampoco, ni siquiera accesoriamente, un "sentido" y una "finalidad" peculiares, considerada como un contenido, por lo demás fijo, de hechos y acaecimientos, sino que es la premisa de este sentido mismo la que crea su propia "posibilidad", la posibilidad y la significación específica de la historia. La "historia" sólo existe verdaderamente allí donde no nos situamos con nuestras reflexiones en el plano de los simples acaecimientos, sino en el plano de los actos: pues el concepto mismo de acto lleva implícito el concepto de libertad.

He aquí cómo el principio de la filosofía kantiana de la historia apunta de antemano al principio de la ética kantiana, que le sirve de remate y en el que se cifra su completa y acabada explicación. Y esta correlación, sustancial para Kant en un sentido metodológico y forma originaria de su concepto de la historia, es también determinante para el contenido de ésta. La evolución histórico-espiritual de la humanidad coincide con los progresos, con la comprensión cada vez más clara y con la penetración cada vez más profunda de la idea de libertad.

La filosofía de la Ilustración alcanza aquí su meta más alta; y en el ensayo de Kant que lleva por título *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* encontramos también el remate claro y programático de aquella filosofía. "La Ilustración es el término de la minoría de edad del hombre debida a su propia culpa. Llamamos minoría de edad a la incapacidad para servirse del propio entendimiento sin ayuda de otro. Y esta minoría de edad se debe a la propia culpa del hombre si su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de decisión y de valentía para servirse de él sin necesidad de la ayuda de nadie. *Sapere*

aude! Ten el valor de servirte de tu *propia* inteligencia: tal es, por tanto, el lema de la Ilustración."

Pero este lema es, al mismo tiempo, el de toda la historia humana, pues es en el proceso de la propia liberación, en la línea de progreso que va de la vinculación natural a la conciencia autónoma del espíritu con respecto a sí mismo y a su misión en lo que reside lo único que podemos llamar "acaecer" en el sentido espiritual de la palabra.

Con esta convicción y este espíritu fundamental aborda Kant las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, de Herder, y partiendo de aquí es como podemos comprender inmediatamente el antagonismo que necesariamente tenía que declararse entre el autor de esta obra y él. Es cierto que también en la concepción de esta obra fundamental suya sigue siendo Herder el discípulo de Kant, es decir, del hombre que en los años de estudiante en Königsberg le señaló antes que nadie le camino para aquella filosofía "humana" que en lo sucesivo habría de ser su ideal permanente. Pero más profundamente que nuestro filósofo influyó en el conjunto de su manera de ver la historia la concepción del mundo de Hamann, con el que se sentía verdadera e íntimamente compenetrado en su espíritu.

Lo que Herder buscaba en la historia era la intuición de las manifestaciones infinitamente múltiples e infinitamente varias de vida de la humanidad, que se revela, sin embargo, y se manifiesta a través de todas ellas, con ser tan multiformes, como una y la misma. Cuanto más va ahondando en este todo, no para reducirlo a conceptos y reglas, sino para sentirlo y revivirlo, más claramente comprende que ninguna pauta abstracta, ningún concepto moral uniforme de norma y de ideal puede, por sí solo, agotar su contenido. Toda edad del mundo y del tiempo, toda época y toda nación lleva dentro de sí misma la medida de su plenitud y de su "perfección". No vale, en este punto, "comparar" lo que son y lo que quieren; no vale destacar los rasgos comunes en los que se extingue y borra precisamente lo característico, lo que hace de lo particular algo concreto y vivo.

Así como el contenido de vida del niño no puede medirse por el del hombre adulto o el del anciano, sino que posee en sí mismo, como el propio niño, el centro de su ser y de su valor, así acontece

también con la vida histórica de los pueblos. La idea de la "perfectibilidad" intelectual y moral sin cesar progresiva del género humano no es otra cosa que una pretenciosa ficción en que se apoya la época que es en cada caso la última para creerse autorizada a mirar desdeñosamente a todas las fases anteriores de cultura como a épocas ya superadas y caducas. Si queremos captar la verdadera imagen de la historia tenemos que dejar que se proyecte sobre nosotros con todo su brillo y con todo su abigarramiento y también, por tanto, con toda la irreductibilible variedad de sus rasgos concretos.

Claro está que no proponiéndose, como no se propone la obra de Herder, ser simple historia, sino *filosofía* de la historia, entraña también determinadas directivas y orientaciones teleológicas a que ha de ajustarse la infinita variedad del acaecer. También a Herder se le va revelando en la marcha progresiva de la historia un "plan" providencial; pero aquí este plan no entraña ninguna meta externa que se imponga a los acaecimientos, ninguna finalidad general sobre la que todos ellos se proyecten. Lejos de ello, es siempre la plasmación individual la que determina en última instancia la forma de la totalidad en que la idea de la humanidad se realiza de un modo concreto. En el cambio de acaecimientos y de escenas, de individualidades y vicisitudes nacionales, de orto y ocaso de determinadas formas históricas de existencia aparece ante nosotros, en último resultado, un todo, el cual, sin embargo, no puede ser captado como *resultado* desprendido de todos estos factores, sino solamente como su *conjunto* vivo.

Herder no se detiene a seguir investigando las características del conjunto. Si alguien lo posee es que la historia le ha revelado su secreto; éste no necesita ya de ninguna norma exterior a él que se la revele y explique. Por tanto, mientras que Kant, para comprender el sentido de la historia, necesita de la unidad abstracta de un postulado ético y ve en ella la solución cada vez más perfecta de un *problema* infinito, Herder se detiene en ella como en algo dado y nada más; y mientras que aquél, para llegar a comprender interiormente lo que acaece, necesita proyectarlo sobre un "deber ser" inteligible, Herder se detiene, por decirlo así, en el plano del puro "devenir". A la concepción ética del mundo, basada en el dualismo de "ser" y "deber ser", de "naturaleza" y

"libertad" se contrapone aquí con absoluta nitidez la concepción orgánica y dinámica de la naturaleza, que se esfuerza en concebir ambas cosas simplemente como dos aspectos de la misma evolución.

Sólo enfocándolas desde el punto de vista de este antagonismo fundamental en la historia del espíritu podemos llegar a comprender y valorar en su verdadero sentido los dos comentarios de Kant a las *Ideas* de Herder. Quiso el trágico destino de Herder que éste no fuese capaz de seguir los derroteros de Kant y de la filosofía crítica desde la década del sesenta, que no pudiera remontarse a las alturas de estas reflexiones y que, como consecuencia de ello, su polémica con Kant fuese degenerando cada vez más en querellas mezquinamente personales. En cuanto a Kant, no se le puede considerar totalmente libre de la culpa —si es que en los pleitos espirituales de esta clase puede hablarse realmente de "culpa" o de "inocencia"— de haber cerrado su espíritu, dada la superioridad que su análisis crítico de los conceptos fundamentales le daba, a la gran concepción de conjunto que vivía en todo Herder, pese a todos los defectos conceptuales de que sus deducciones filosófico-históricas pudieran adolecer. Un hombre como él, como Kant, que se preocupaba ante todo del rigor del razonamiento, de la precisa y exacta derivación de los principios y de la nítida separación de su esfera de vigencia, no podía ver en la metodología de Herder otra cosa que "una gran sagacidad para descubrir analogías y una intrépida imaginación en el modo de manejarlas, combinada con la habilidad de reaccionar ante su objeto, envuelto siempre en una forma oscura, por medio de sentimientos y sensaciones que, como resultado de una gran plétora de ideas o como sugerencias llenas de sentido, permiten conjeturar mucho más de lo que se alcanzaría, probablemente, con un frío enjuiciamiento del problema".

El crítico y analítico filosófico exigía también aquí, implacablemente, la renuncia a toda forma de "sincretismo" metodológico,[7] renuncia que, indudablemente, habría anulado también los más peculiares métodos personales del método herderiano.[8] Pues

[7] Cf. carta de Kant a Fr. Heinr. Jacobi, 30 de agosto de 1789 (IX, 431 s.).

[8] Más detalles sobre la lucha de Herder contra Kant v. en la excelente exposición de Kühnemann, *Herder*, 2ª ed., pp. 383 *ss.*

este método consiste precisamente en pasar continua y directamente de la intuición al concepto y de éste a la intuición, es decir, en que Herder es, en cuanto filósofo, poeta, y en cuanto poeta, filósofo. Esto explica también la irritación de que dió pruebas a partir de ahora en su lucha contra Kant y la creciente furia con que siguió su controversia contra el filósofo de la crítica de la razón: dábase cuenta y sabía que lo que aquí se estaba ventilando no era precisamente un problema concreto, sino que los postulados teóricos fundamentales de Kant ponían en tela de juicio, en realidad, la esencia misma de su concepción y su talento más propio y peculiar.

Por lo que se refiere a los dos comentarios kantianos de la obra maestra de Herder, es cierto que en ellos no aparece desarrollado todavía en su plenitud este antagonismo. Aún no había dado cima Kant a la fundamentación de su *ética* ni había llegado a esclarecer de un modo definitivo su concepto de la libertad, y esto hacía que no se diese todavía una de las premisas fundamentales para ello. Es cierto que ya la *Crítica de la razón pura* había proclamado el concepto de la libertad y comentado la antinomia entre este concepto y el de autonomía; pero, en realidad, la cosa seguía, en conjunto, dentro de los límites de una determinación puramente negativa del contenido de la idea de libertad.

La aparición de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* en 1785, marca la transición hacia un orden de reflexiones positivas, es decir, encaminadas a sacar definitivamente de quicio toda la anterior antítesis de "determinismo" e "indeterminismo", del que parecía seguir dependiendo la crítica de la razón pura. Desde este punto de vista es como podemos comprender lo que los estudios filosófico-históricos de los años 1784 y 1785 representan dentro del conjunto de las actividades de Kant como escritor filosófico. Establecen el enlace con todo un círculo de problemas nuevos en el que se irá concentrando cada vez más intensamente, en lo sucesivo, el interés sistemático. El concepto kantiano de la historia no es sino un ejemplo concreto de un complejo de problemas que tienen todos ellos su verdadero centro de gravitación en el concepto de la "razón práctica", campo que Kant investigará a fondo en esta nueva etapa de su vida y de su obra.

V

LA ESTRUCTURA DE LA ETICA CRITICA

Después de haber dado cima a la crítica de la razón pura, Kant no añade la critica de la razón práctica a la parte teórica como segundo eslabón de su sistema, pues los problemas éticos forman parte esencial e integrante de su teoría desde el primer momento en que la concibe como un todo propio e independiente. Y es precisamente esta relación entre lo teórico y lo práctico la que establece el verdadero y más profundo concepto de la "razón" misma, tal como Kant lo entiende.

Cuando en su memoria premiada en el año 1763 analiza Kant y erige sobre una nueva base el método general de la metafísica, incluye también en este análisis —de un modo saliente y en consonancia con el modo como había sido formulado el tema del concurso por la Academia de Ciencias de Berlín— los conceptos fundamentales de la moral. Investiga incluso la "claridad" y trata de comprender la vigencia general de aquellos cuyo valor y empleo no se halla en tela de juicio.

Hasta un "empirista" como Locke coloca el tipo de conexión imperante en las verdades morales en el mismo plano de la conexión propia de los juicios y proposiciones geométricos, y reconoce a la moral la misma "certeza demostrativa" que a la metafísica; Kant, por su parte, entiende que los primeros fundamentos de la moral aún distan mucho, por su estructura actual, de ser susceptibles de toda la evidencia necesaria. En efecto, el concepto primordial de la *obligatoriedad* (que el *Derecho natural* de Wolff toma como base de la que se derivan los derechos y deberes naturales) aparece todavía bastante oscuro.

"*Debe* hacerse esto o aquello y dejarse de hacer lo otro: tal es la fórmula bajo la que se proclama toda obligatoriedad. Ahora

bien, todo *deber* expresa una necesidad de obrar y admite dos acepciones. En efecto, o bien debo hacer algo (como *medio) si* quiero conseguir algo (como un *fin),* o bien debo hacer y realizar otra cosa (como un *fin).* Lo primero podría llamarse la necesidad de los medios *(necessitatem problematicam),* lo segundo la necesidad de los fines *(necessitatem legalem).* La primera clase de necesidad no indica en absoluto ninguna obligatoriedad, sino solamente el precepto como disolución en un problema cuyos medios son aquellos de que debo valerme siempre que yo desee alcanzar un determinado fin. Quien prescriba a otro qué actos debe realizar o abstenerse de realizar para fomentar su dicha, probablemente podrá englobar en ello todas las enseñanzas de la moral, pero esos preceptos no serán entonces normas obligatorias, sino que entrañarán sobre poco más o menos la misma obligatoriedad que supone el acto de trazar con el compás dos arcos tangentes de circunferencia para dividir una línea recta en dos partes iguales; es decir, no se tratará propiamente de preceptos obligatorios, sino simplemente de instrucciones de la conducta hábil que debe seguirse para alcanzar un fin. Ahora bien, como el empleo de los medios no envuelve otra necesidad que aquella que corresponde al fin, tenemos que todos los actos prescritos por la moral a condición de que se persigan ciertos y determinados fines son puramente fortuitos y no pueden ser llamados obligatorios mientras no se supediten a un fin necesario de por sí. Debo, por ejemplo, obrar de modo que contribuya a la mayor perfección posible del conjunto o en consonancia con la voluntad de Dios; a cualquiera de estas dos normas que se subordine toda la sabiduría práctica del universo es evidente que esta norma, para que constituya una regla y un fundamento de obligatoriedad, ha de prescribir el acto como directamente necesario y no como necesario a condición de que se persiga un determinado fin. Y aquí nos damos cuenta de que semejante regla suprema e inmediata de toda obligatoriedad tiene que ser, sencillamente, indemostrable. En efecto, no hay ninguna cosa o ningún concepto, sea cual fuere, cuya consideración nos permita reconocer e inferir qué es lo que deba hacerse si aquello que se presupone no es un fin y el acto un medio. Y

no debe ser esto, ya que entonces no se trataría de una fórmula de obligatoriedad, sino de una fórmula de habilidad problemática." [1]

Cuando Kant escribió las anteriores palabras, ninguno de los que eran sus lectores y discípulos podía prever que en estas breves y sencillas líneas quedaban ya superados en el plano de los principios todos los sistemas de moral creados por el siglo XVIII. En las palabras transcritas se encierra ya, en rigor, la idea central de la futura ética kantiana, se percibe ya con toda claridad y nitidez la distinción estricta entre el "imperativo categórico" de la ley moral y el "imperativo hipotético" de los fines puramente mediatos.

Por lo que se refiere al contenido de la ley moral incondicionada, no hay duda de que, como Kant subraya en las líneas anteriores, no cabe fundamentarlo ni derivarlo con más precisión, pues semejante derivación, al supeditar la vigencia del precepto a cualquiera otra cosa —ya sea a la existencia de una cosa o a la necesidad presupuesta de un concepto—, situaría de nuevo la ley moral en aquel plano de lo condicionado al que acaba de sobreponerse. Por donde ya el carácter formal de la primera certeza ética fundamental lleva implícito directamente el aspecto de su "indemostrabilidad". La existencia de valores morales absolutos, de algo bueno "de por sí" y no en función de otra cosa, no puede derivarse ni comprenderse partiendo de los meros conceptos. Esta afirmación constituye, dentro de la estructura de la ética pura, una simple premisa, ni más ni menos que en la estructura de la lógica y de la matemática es necesario partir, al lado de los principios puramente formales de la identidad y la contradicción, de algunas proposiciones materialmente ciertas, pero indemostrables. Como punto de apoyo de este peculiar método de comprensión y de certeza, Kant se remonta aquí, en el conjunto de los problemas éticos, a la capacidad psicológica del "sentimiento".

"En nuestros días se comienza a entrever, en efecto, que la capacidad de representarse lo verdadero es el *conocimiento* y la de representarse lo *bueno* el *sentimiento*, sin que se deban confundir el uno con el otro. Del mismo modo que existen conceptos in-

[1] *Ensayo sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*, cuarta consideración, § 2 (II, 199 s.).

descomponibles de lo verdadero, es decir, de aquello que se encuentra en los objetos del conocimiento cuando se les enfoca de por sí, existe también un sentimiento indescomponible del bien... Es misión del entendimiento descomponer y aclarar el concepto complejo y confuso del bien, poniendo de manifiesto cómo brota de las sensaciones más simples de lo bueno. Pero si esto resulta simple, el juicio que formulamos al decir: tal cosa es buena, es totalmente indemostrable y constituye un resultado directo de la conciencia del sentimiento de placer con la idea del objeto. Y como dentro de nosotros pueden encontrarse con toda seguridad muchas sensaciones simples del bien, existen también muchas ideas indescomponibles de esta clase." [2]

Claro está que este engarce con el lenguaje psicológico del siglo XVIII, el cual se remonta especialmente a la teoría del *moral sentiment,* tal como había sido desarrollada por Adam Smith y su escuela, envuelve para Kant el peligro de ir desdibujando gradualmente la peculiaridad del nuevo punto de apoyo que había conseguido descubrir ya para la fundamentación de la ética. Y es lo cierto que en los siguientes ensayos de Kant va quedando relegado más y más el análisis de aquel concepto puro de la "obligatoriedad" en que Kant había cifrado la verdadera función de la filosofía moral.

El interés parece concentrarse ahora cada vez más enérgicamente, más que en el "deber", en el ser y en el devenir, en el punto de vista del desarrollo genético: el problema ético es desplazado por el problema psicológico y antropológico. En la "Noticia sobre la organización de sus cursos" durante el semestre de invierno de 1765-66, consigna expresamente Kant que piensa servirse, como "de un bello descubrimiento de nuestro tiempo", del método de investigaciones morales razonado por Shaftesbury, Hutcheson y Hume: de aquel método que antes de enunciar *lo que debe acaecer* estudia siempre, histórica y filosóficamente, *lo que acaece* y que, por tanto, no parte de preceptos abstractos, sino de la naturaleza real del hombre.[3]

Cierto es que si examinamos más de cerca estas líneas y nos

[2] *Loc. cit.* (II, 201).
[3] *Obras,* II, 326.

fijamos en el contexto de que forman parte, nos damos cuenta de que tampoco en este pasaje se muestra Kant dispuesto, ni mucho menos, a someterse sin ninguna reserva crítica al método de la psicología moral de los ingleses. En efecto, aquella "naturaleza" humana a que él se remite no debe concebirse, como se cuida de añadir inmediatamente, a modo de una magnitud variable, sino como una magnitud constante. Dicho en otros términos, el hombre no debe ser concebido y expuesto bajo la forma variable que su estado fortuito en cada momento le imprime, sino que se ha de investigar su *esencia* permanente, invariable, presentándola como la base de las leyes morales.

Lo que Kant entiende aquí por naturaleza y por "el hombre de la naturaleza" es, por tanto, un concepto en que se advierte no tanto la influencia de la psicología de los ingleses como la de Rousseau. La doctrina rousseauniana informa esencialmente, en cuanto a su contenido, la ética de Kant durante este período. Es Rousseau quien lo trae "al buen camino, quien le libera de la sobreestimación intelectualista del puro pensamiento y hace que su filosofía se oriente de nuevo hacia la conducta. Desaparece aquel mérito fascinante, aquel brillo aparente del mero saber. "Estoy aprendiendo —dice ahora Kant— a honrar al hombre, y me consideraría mucho más inútil que el más vulgar obrero si no creyera que esta consideración puede infundir valor a todas las demás encaminadas a establecer los derechos de la humanidad." [4]

De este modo, se marcan además nuevos derroteros a la investigación desde un punto de vista puramente metodológico, pues el concepto rousseauniano de la naturaleza sólo en cuanto a la expresión es un concepto del ser, pues su contenido puro es, indiscutiblemente, el de un concepto de ideal o de norma. Es cierto que en el propio Rousseau estas dos acepciones aparecen todavía completamente mezcladas y revueltas: la naturaleza es el estado originario del que sale el hombre y es, al mismo tiempo, el fin y la meta hacia los que debe retornar. Esta confusión no podía prevalecer, naturalmente, ante un espíritu analítico como el de Kant. Este distinguía entre el "ser" y el "deber" incluso allí donde parece

[4] Fragmentos de los escritos póstumos de Kant; sobre las relaciones entre Kant y Rousseau véase *supra*, pp. 108 *ss*.

basar el segundo en el primero. Y esta distinción tenía, naturalmente, que cobrar contornos más claros y nítidos ante su espíritu cuanto más ahondaba en el análisis crítico del concepto puro de la verdad, cuanto más resueltamente separaba, incluso en el terreno puramente teórico, el problema de los orígenes y el nacimiento de los conocimientos del de su valor y su validez objetiva.

Esta separación encuentra su primera expresión sistemática cerrada en la disertación de Kant que lleva por título *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* y con ello sienta también sobre bases completamente nuevas el problema de la ética. Del mismo modo que existe un *a priori* puro del saber, existe también un *a priori* puro de la moral: y así como aquél no puede derivarse de las simples percepciones de nuestros sentidos, sino que tiene su raíz en una espontaneidad originaria del entendimiento, en un *actus animi,* también éste, para que podamos comprenderlo en cuanto a su contenido y a su vigencia, debe desglosarse primordialmente de toda supeditación al sentimiento sensorial de placer o disgusto y mantenerse libre de toda confusión con él.

Así, pues, ya en este mismo punto decide Kant romper con toda fundamentación hedonística de la moral. Ruptura tan tajante y tan brusca que a partir de ahora engloba al mismo Shaftesbury entre los que elevan la "dicha del hombre" a principio de la ética, a pesar de que este autor no concibe el "placer", ni mucho menos, a la manera de un sentimiento directo de los sentidos, sino en su más alto refinamiento y en su máxima sublimación estética, como un criterio moral. Entre las gentes de la época, esta equiparación tenía que suscitar, forzosamente, un sentimiento de asombro, y Mendelssohn no ocultó por cierto la extrañeza que le producía el ver a Shaftesbury colocado aquí al lado de un Epicuro.[5]

Por su parte, Kant ya no veía entre él y toda la ética anterior una simple diferencia de contenido, sino una diferencia de sentido y de intención fundamental. De aquí que sintiese de un modo tanto más apremiante la necesidad de remontarse sobre las sugerencias sueltas y escasas de su sistema ético contenidas en la cita-

[5] Véase *De mundi sensibilis,* etc., § 9 (II, 412); cf. carta de Mendelssohn a Kant, 25 de diciembre de 1770 (IX, 90).

da disertación. Sin embargo, cuantas veces se decide a exponer y razonar más por extenso la nueva concepción fundamental —y la correspondencia de los años 1772-81 contiene inequívocas pruebas de que se puso a trabajar en ello en diferentes ocasiones—, este trabajo se ve "contenido como por un dique" por el "tema principal" que durante esta época ocupa sus reflexiones.[6] Vemos reiteradamente cómo Kant parece disponerse a poner fin a estas dilaciones mediante una rápida decisión: dejar a un lado, por el momento, la *Crítica de la razón pura,* cuya terminación iba aplazándose más y más, para dedicarse a la elaboración de su ética, como un apetecible descanso ante las ímprobas dificultades que le planteaba la investigación de la crítica del conocimiento.

"Me he propuesto —escribía ya en septiembre de 1770, al enviar a Lambert su disertación—, para reponerme de un largo malestar de que he padecido todo el verano sin permanecer por ello ocioso en las horas libres, reanudar este invierno mis investigaciones sobre la sabiduría moral pura, en la que no se tropieza con ningún principio empírico, y al mismo tiempo poner en orden y terminar la metafísica de las costumbres. En muchos aspectos, abrirá el camino a los más importantes propósitos bajo una nueva forma de la metafísica, y se me antoja que es, además, necesaria ante los principios de las ciencias prácticas, tan mal esclarecidas aún, por el momento." [7]

Pero por grande que fuera la frecuencia con que se vió asaltado por esta tentación en el transcurso de la siguiente década, ocupada por las especulaciones más abstractas, lo cierto es que su espíritu sistemático la desechó una y otra vez. Exigía de sí mismo ante todo, como base metódica indispensable, el esbozo y el desarrollo de la pura filosofía trascendental para poder entregarse luego, una vez terminadas ambas cosas, a la *Metafísica de la naturaleza y de las costumbres.* Por lo que a esta obra se refiere, abrigaba ciertamente el propósito de publicarla antes de nada, y una carta dirigida a Herz en 1773 nos informa de que "se alegraba ya de antemano" de ello.[8]

Así, pues, la *Fundamentación de la metafísica de las costum-*

[6] Véase la carta a Marcus Herz, 24 de noviembre de 1776 (IX, 151).
[7] Carta a Lambert, 2 de septiembre de 1770 (IX, 73).
[8] Carta a Herz, de fines de 1773 (IX, 114).

bres, al ver la luz en 1785, resultó ser como la *Crítica de la razón pura* el producto de más de doce años de estudios y meditaciones. Pero esta lentitud de gestación no perjudicó en lo más mínimo a la vivacidad, la elasticidad y el brío de la exposición. En ninguna de sus obras críticas maestras se halla tan directamente presente como en ésta la personalidad de Kant; en ninguna brilla tanto como en ésta el rigor de la deducción, combinado con una libertad tan grande de pensamiento, en ninguna encontramos tanto vigor y tanta grandeza morales, hermanados a un sentido tan grande del detalle psicológico, tanta agudeza en la determinación de los conceptos unida a la noble objetividad de un lenguaje popular, rico en felices imágenes y ejemplos.

Es ésta, además, la obra en que por primera vez pudo desplegarse y manifestarse en toda su pureza el *ethos* subjetivo de Kant, lo que constituye la médula más profunda de su ser. Claro está que este *ethos* no es el producto de una "evolución", sino que brilla ya claramente en los escritos kantianos de los años de juventud, en la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* y en los *Sueños de un visionario*, pero es en la obra que estamos comentando donde llega a comprenderse plenamente y donde, en consciente contraposición a la filosofía de la época de la Ilustración, encuentra su expresión filosófica adecuada.

Si intentamos señalar el contenido más general de la crítica ética —para lo cual, y con objeto de no desarticular cosas que forman una unidad intrínseca, habremos de referirnos a la *Crítica de la razón práctica*, adelantándonos en tres años a su aparición—, no debemos dejarnos llevar y desviar tampoco aquí por los cómodos tópicos que tan importante papel desempeñan en la caracterización de las doctrinas kantianas. Se habla constantemente del carácter "formalista" de la ética de Kant y se insiste una y otra vez en que el principio de que parte no brinda más que una fórmula general y, por tanto, vacua de la conducta moral, insuficiente para la determinación de los casos concretos y las soluciones específicas. El propio Kant replica a objeciones de esta naturaleza, recogiendo el reproche y justificando en cierto sentido aquello de que se le acusaba.

"Un crítico que ha querido apuntar algo en censura de esta

obra —dice— ha dado en el blanco mejor probablemente de lo que él mismo pensaba al decir que no se proclama en ella un nuevo principio de moral, sino solamente una *nueva fórmula.* ¿Quién podia proponerse implantar un nuevo principio total de moral e inventarlo, en cierto modo, como si antes de él el mundo se hallase sumido totalmente en la ignorancia o en el error en cuanto a lo que debiera considerarse como el deber? Quien sepa, además, lo que para el matemático significa una fórmula, es decir, aquello que señala con toda exactitud y sin que ella falle nada lo que es necesario hacer para plantear y resolver un problema, no considerará precisamente como algo insignificante y superfluo una fórmula que haga lo mismo con respecto a todo deber en general."[9]

Claro está que la verdadera razón del "formalismo" de Kant debe buscarse en una capa aún más profunda de sus pensamientos, pues radica en aquel concepto general *trascendental* de la forma que sirve también de base y de premisa a la ciencia matemática. La crítica de la razón pura ha puesto de manifiesto que la objetividad del conocimiento no puede tener su fundamento en los datos materiales de los sentidos, en el "qué" de las sensaciones concretas. La sensación sólo es, en realidad, la expresión del estado de los sujetos concretos, que varía de momento a momento; constituye lo que hay de fortuito, lo que varía de un caso a otro y de un sujeto a otro, sin que sea posible, por tanto, determinarlo en ninguna regla inequívoca.

Para que de estos estados interminablemente diferentes puedan salir *juicios* que tengan un contenido de verdad con validez general; para que podamos convertir en *experiencias* lo que empieza siendo fenómenos totalmente indeterminados, se requiere que existan determinados tipos fundamentales de engarce que, siendo de suyo invariables, establezcan la unidad objetiva del conocimiento y hagan con ello posible y fundamenten su "objeto". Eran estas síntesis fundamentales las que la teoría crítica había descubierto y destacado como las "formas" de la intuición pura, las "formas" del conocimiento intelectivo puro, etc.

La introducción del problema ético guarda, para Kant, la más

[9] *Crítica de la razón práctica,* prólogo (v, 8).

íntima analogía con este concepto central. Lo mismo que antes para la "idea" pura, de lo que se trata ahora en el terreno práctico, el terreno de los apetitos y los actos, es de encontrar el factor que le imprime carácter de vigencia objetiva. Sólo descubriendo este factor pasaremos con él de la esfera del capricho a la esfera de la *voluntad*. Voluntad y conocimiento aparecen hermanados aquí: mas para ello es necesario que se descubra una regla duradera y permanente que sirva de base a su unidad e identidad.

Y como esta regla de conocimiento no puede sacarse del objeto mismo, sino que se establece por medio de la analítica del entendimiento; como se ha demostrado que las condiciones de la posibilidad de la experiencia, consideradas como un conjunto de determinadas funciones de conocimiento, son al mismo tiempo las condiciones bajo las cuales empiezan a ser concebibles para nosotros determinados objetos concretos, intentemos ahora desplazar este planteamiento del problema al terreno de la ética. ¿Existirá también aquí una sujeción a leyes que no tenga su raíz en el contenido real y en la diferencia real de lo que se quiere, sino en la peculiar dirección fundamental de la voluntad misma y que, por virtud de este origen, pueda fundamentar la objetividad ética en el sentido trascendental de la palabra, es decir, la necesidad y la validez general de los valores morales?

Partiendo de este planteamiento del problema, se comprende inmediatamente por qué Kant considera infundados como principios éticos *el agrado y el desagrado*, cualquiera que sea la forma o el matiz bajo el que se presenten. En efecto, de cualquier modo que se le conciba, el placer ocupa el mismo plano de validez que la percepción sensorial en el sentido en que registra la simple "pasividad" de la "impresión". Cambia constantemente con arreglo a la naturaleza de cada objeto y según el incentivo que sobre él actúe desde el exterior y la proporción en que esos dos elementos se combinen. Es cierto que la metafísica naturalista, que suele servir de base a la ética del principio del placer, se esfuerza en encubrir esta realidad mediante el recurso de invocar la generalidad psicológica de este principio. Pero, aunque sea cierto que el deseo de gozar es algo innato a todo individuo, este hecho biológico no nos ayudará de ningún modo a descubrir ese contenido idéntico que buscamos, en el que puedan encontrar su unidad y

coincidencia las diferentes voluntades individuales. En efecto, lo que cada cual busca no es tanto el placer como *su propio* placer, o por lo menos lo que él reputa tal, con lo que la totalidad de estas aspiraciones se traduce en una masa caótica, en una maraña de las tendencias más dispares, que se entrecruzan y se desplazan las unas a las otras y cada una de las cuales se enfrenta cualitativamente con las demás, aun cuando aparentemente versen todas sobre el mismo objeto.

"Por eso es extraño —observa Kant— cómo, porque sea general el deseo de dicha y también, por tanto, la *máxima* según la cual cada individuo debe proponerse la dicha como fundamento determinante de su voluntad, existan personas inteligentes que hayan podido dar en la idea de considerarla como una *ley práctica* general. Pues mientras que las leyes generales de la naturaleza consisten en dar unanimidad a todo, con esta máxima, si la eleváramos a la generalidad de una ley, llegaríamos a resultados contrarios, que se traducirían en la más flagrante contradicción y en la destrucción total de la máxima misma y de la intención que con ella se persigue. Pues, bajo el imperio de esa máxima, no recaería la voluntad de todos sobre el mismo objeto, sino que cada cual tendría el suyo (su propio bienestar), el cual podría, en un caso dado y por acaso, conciliarse con las intenciones de los demás, dirigidas también a su propio objeto, pero que no bastaría, ni mucho menos, como ley, ya que las excepciones a que da margen son infinitas y no pueden encuadrarse claramente dentro de una regla general. Se lograría por este camino una armonía muy parecida a la que cierta poesía satírica describe, hablando de la armonía de las almas de dos cónyuges que se dedican a hacerse la vida imposible el uno al otro: '¡Oh maravillosa armonía, lo que él quiere lo quiere también ella', etc., o a lo que se cuenta del pleito del rey Francisco I contra el emperador Carlos V: 'estamos de acuerdo, pues lo que mi hermano Carlos quiere (es decir, Milán) lo quiero también yo'." [10]

Por consiguiente, para armonizar los diferentes actos individuales de la voluntad el camino no consiste en infundirles a todos el mismo contenido real, la misma mira material del deseo o la

[10] *Crítica de la razón práctica,* § 4, tesis III (V, 31 s.).

apetencia —pues esto traería consigo más bien una pugna total entre ellos—, sino simplemente en que cada uno de ellos se someta a la dirección de un *fundamento determinante* universal, el mismo para todos. Sólo en esta unidad de *fundamento* puede encontrarse la base para una objetividad ética, para un valor moral verdaderamente independiente e incondicionado, lo mismo que la unidad y la necesidad inquebrantable de los principios lógicos fundamentales del conocimiento era la que nos permitía dar un objeto a nuestras ideas.

No es, pues, una determinada *cualidad* del placer, sino que es su carácter esencial lo que lo hace inservible para fundamento de la ética. Y así como en el análisis del problema del conocimiento Kant no tenía por qué molestarse en entrar a examinar la naturaleza específica de las percepciones concretas de los sentidos, ya que para él regía la tesis de que "la tosquedad o la finura de los sentidos no afecta en lo más mínimo a la forma de la posible experiencia", con el análisis de la voluntad acontece otro tanto. El hecho de que el placer se conciba en un sentido "toscamente sensorial" o nos esforcemos en esclarecerlo y convertirlo en el más alto placer "intelectual" a través de todas las fases del refinamiento, justificará indudablemente una diferencia en cuanto al contenido de los principios éticos, pero no en cuanto al método de su derivación y fundamentación.

En el mismo sentido en que toda sensación, sean cuales fueren su claridad y diafanidad, tiene un determinado carácter de conocimiento que la diferencia de la intuición pura y del concepto intelectivo puro, también en la esfera práctica es necesario distinguir el carácter de la apetencia subjetiva del de la "voluntad pura". Mientras el individuo no se dirija y oriente en sus aspiraciones hacia otro fin que la satisfacción de sus impulsos subjetivos, permanecerá encerrado en su individualidad y atado a ella, cualquiera que sea el objeto específico de ese impulso.

En este respecto, todos los principios prácticos materiales —es decir, todos aquellos que centran el valor de la voluntad en lo que ésta busca o quiere— "son de la misma clase y se hallan regidos por el principio general del amor propio o de la propia dicha". "Es sorprendente —dice Kant, en apoyo de la anterior afirmación— cómo personas por lo demás sagaces pueden creer en-

contrar una diferencia entre la *capacidad de apetencia inferior* y *superior* según que las *ideas* que van unidas al sentimiento de placer tengan su origen en los *sentidos* o en el *entendimiento.* En efecto, si investigamos los fundamentos determinantes de la apetencia y los ciframos en algo que se espera obtener, no interesa en lo más mínimo de dónde provenga la *idea* de este objeto grato, sino simplemente la cantidad de *satisfacción* que nos pueda producir. Si una idea, aunque tenga su sede y su origen en el entendimiento, sólo puede determinar la voluntad presuponiendo en el sujeto un sentimiento de placer, el hecho de que sea un fundamento determinante de la voluntad dependerá por entero de la naturaleza del sentido interior y, concretamente, de que éste pueda o no ser afectado por el sentimiento de la satisfacción.

Por mucho que difieran entre sí las ideas de los objetos, aunque unas sean ideas de la inteligencia e incluso de la razón y otras representaciones de los sentidos, sentimiento de placer por medio del cual aquéllas sólo constituyen, en rigor, el fundamento determinante de la voluntad (la satisfacción, el placer que de ello se espera y que espolea la actividad del hombre encaminada a producir el objeto), no solamente son todas de una clase en el sentido de que no se las puede conocer nunca más que empíricamente, sino que lo son también en cuanto que afectan a la misma energía de vida que se manifiesta en la capacidad de apetencia, desde cuyo punto de vista sólo pueden diferir en cuanto al grado de cualquier otro fundamento determinante... Y así como a quien necesita dinero para gastarlo le tiene sin cuidado que la materia de que está hecho, o sea el oro, haya sido extraído de una mina o sacado de las arenas auríferas de un río, con tal que se cotice con el mismo valor, nadie que se preocupe exclusivamente de las satisfacciones de la vida se fija en si estas satisfacciones consisten en ideas intelectivas o en representaciones de los sentidos, sino pura y simplemente en la cantidad de placer que le proporcionan y en la duración de este placer." [11]

Queda caracterizado así, con entera nitidez, el carácter común a todos los tipos y cualidades del placer: consiste en que la conciencia se manifiesta en todas ellas como un órgano puramente

[11] *Crítica de la razón práctica,* § 3, tesis II, nota 1 (v, 25 *s.*).

pasivo frente a las excitaciones materiales, como algo "afectado" y determinado por ellas. Pero semejante "afección" no basta para fundamentar el concepto de verdad y la validez objetiva del conocimiento, ni de ella puede deducirse tampoco, por la misma razón, una norma objetiva de lo moral. Necesitamos para ello recurrir al mismo complemento que ya hubo de revelársenos con todo su alcance en la estructura teórica de la crítica de la razón...

Frente a la "afección" debe aparecer la "función", frente a la "receptividad de las impresiones" la "espontaneidad" de los conceptos de la razón. Es necesario que se ponga de relieve una relación de la voluntad con su objeto en la que, lejos de ser determinada aquélla por éste, por la "materia" especial del deseo, sea más bien la voluntad misma la que determine al objeto. Y si tenemos bien presente el resultado crítico de la analítica del entendimiento, veremos que no hay ya en este postulado ninguna paradoja, pues, como recordaremos, tampoco la materia de las sensaciones adquiría un valor objetivo de conocimiento cuando en la "apercepción trascendental" se ponían de relieve las leyes fundamentales sobre que descansa todo el engarce de lo vario y, por tanto, toda su significación objetiva.

Lo único que ahora hace falta es trasponer este resultado de la esfera teórica a la esfera práctica, para obtener así el concepto fundamental de la ética kantiana: el concepto de la *autonomía.* La autonomía es aquella vinculación de la razón teórica y de la razón moral en que ésta tiene la conciencia de vincularse a sí misma. La voluntad no se somete en ella a más regla que la que ella misma establece y acata como norma general. Sólo entramos en el *campo problemático de la ética* allí donde se alcanza esta forma, donde las apetencias y los deseos individuales se saben sometidos a una ley válida sin excepción para todos los sujetos éticos y donde, al mismo tiempo y por otra parte, el sujeto comprende y afirma esta ley como la "suya propia".

Ya la conciencia moral popular, de cuyo análisis parte la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* se orienta en este sentido. En efecto, el concepto de "deber", por el que esa conciencia se halla dominada y presidida, encierra ya todas las determinaciones esenciales con que hasta aquí nos hemos encontrado. Decimos que un acto "se ajusta al deber" cuando se elimina de él

toda idea del provecho que de su realización pueda esperarse, todo cálculo del placer actual o futuro que pueda engendrar y, en términos generales, toda preocupación de orden material, para retener como fundamento determinante exclusivo la orientación hacia la generalidad de la ley, que pone coto a todas las reacciones fortuitas y particulares.

"Los actos inspirados en el deber *no* tienen su valor moral *en la intención* que con ellos se trata de realizar, sino en la máxima en que se inspiran; no dependen, por tanto, de la realidad del objeto del acto, sino simplemente del *principio de la voluntad* con arreglo al cual se realiza el acto, independientemente de todos los objetos de la capacidad de deseo. Es evidente que las intenciones que podamos tener al obrar y los efectos de nuestros actos, como fines y resortes que son de la voluntad, no pueden comunicar a los actos ningún valor moral e incondicional. ¿Dónde puede residir entonces este valor, si no consiste, ni puede consistir, en la voluntad, en la relación con los esperados efectos de ésta? Sólo puede residir, evidentemente, *en el principio de la voluntad,* independientemente de los fines que con nuestros actos se puedan conseguir; pues la voluntad se encuentra como en una encrucijada entre su principio *a priori,* principio puramente formal, y sus resortes *a posteriori,* de orden material, y como tiene que ser determinada de algún modo, se ve necesariamente determinada por el principio formal de la voluntad, ya que cuando se realiza un acto por el impulso del deber el principio material desaparece." [12]

Así como la verdad de una idea no consiste, según Kant, en que se asemeje a una cosa externa trascendente como la imagen se asemeja al original, sino en que su contenido guarde con otros elementos homogéneos aquella conexión completa y necesaria, regida por sus leyes, a que damos el nombre de conocimiento de experiencia, el predicado de bueno corresponde a aquellos actos de voluntad no gobernados por un impulso fortuito y aislado, sino que se ejecutan con la vista puesta en la *totalidad* de las posibles determinaciones de voluntad y en su coincidencia interior.

La "buena" voluntad es la voluntad de someterse a la ley y,

[12] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* sección primera (IV, 256).

por tanto, a la unanimidad que se refiere tanto a la relación entre los distintos individuos como a la consecuencia interior de los múltiples actos de voluntad y de conducta propios del mismo sujeto, con tal que, por encima de todas las vicisitudes de los distintos motivos y estímulos particulares, presenten aquella peculiar unidad a que solemos dar el nombre de "carácter". En este sentido —y solamente en él— es la "forma" la que determina por igual el valor de la verdad y el valor del bien, puesto que, de una parte, hace posible y encuadra la coordinación de las percepciones empíricas para formar el sistema del conocimiento necesario y aprioristico, y, de otra parte, convierte la cohesión de los fines empíricos sueltos en la unidad de *una* meta y de una determinación teleológica trascendente.

Hemos llegado así ante la denominación definitiva del principio fundamental de la ética crítica: ante la fórmula del "imperativo categórico". Un imperativo se llama hipotético cuando se limita a indicar qué medios deben emplearse o quererse para realizar *otra* cosa que se presupone como fin; y se llama categórico cuando constituye un postulado incondicional cuya vigencia no tiene por qué derivarse ni se deriva de la de otro fin, sino que va implícita dentro de sí mismo, en la afirmación de un valor último y cierto por sí mismo.

Ahora bien, como este valor fundamental no puede buscarse ya en ningún contenido específico de la voluntad, sino solamente en las leyes generales de ésta, quedan perfectamente definidos por este solo hecho el contenido y el objeto del único imperativo categórico posible. "Obra solamente —así reza ahora la regla fundamental— con arreglo a aquella máxima que al mismo tiempo puedas desear ver convertida en ley general." [13]

El proceso metodológico a través del cual se llega a esta norma gracias al análisis puro del concepto del deber, constituye a la par la explicación más clara y más precisa de su contenido. Si en este contenido se recogiese alguna determinación particular, cualquiera que ella fuese, si en él se afirmase como supremo valor cualquier bien particular, no tendríamos más remedio que plantear el

[13] Véase especialmente *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sección segunda (IV, 279 *ss.*).

problema del *fundamento* de esta preferencia de valor, a menos que nos resignásemos a aceptar aquella afirmación como un dogma. Y cualquier intento de dar solución a este problema nos daría a conocer en seguida, precisamente en aquel "fundamento" mismo, un algo distinto y superior de lo que podría derivarse y se derivaría el valor inicialmente proclamado por nosotros como supremo. Con ello, el "imperativo categórico" se convertiría en uno de tantos imperativos hipotéticos, el valor proclamado como incondicional en un valor condicionado.

Lo único que nos sustrae a este dilema es el concepto de la ley general como contenido del supuesto principio de valor. Llegamos así a un punto en que tiene que enmudecer necesariamente el problema de un nuevo "por qué", en que este problema pierde su sentido y su razón de ser. Acontece aquí como, según veíamos, sucedía en el plano teórico, donde vamos avanzando sintéticamente de las simples percepciones a los juicios y a los complejos de juicios, de los fenómenos sueltos a asociaciones cada vez más amplias, hasta que, por último, descubrimos en los principios apriorísticos de la razón pura el original y el prototipo de todas las leyes teóricas en el que necesariamente tenemos que detenernos como en el fundamento jurídico inapelable de la experiencia, sin poder "derivar" ya estas leyes de algo superior a ellas, de un algo real-trascendental.

Medimos lo particular y lo concreto por la unidad, los impulsos psicológico-reales aislados por la totalidad de las posibles determinaciones de la voluntad, y determinamos su valor en función de esta relación suya con la totalidad. Pero no poseemos más título de legitimidad para esta pauta de juicio que el que va implícito dentro de ella misma. La ética crítica no nos dice *por qué* el orden es preferible al caos, por qué la libre supeditación al imperio general de una ley que nos damos nosotros mismos es preferible al capricho de las apetencias individuales.[14] En la crítica de la razón, de la teórica y de la práctica, se presupone la idea de la razón, la idea de una última y suprema vinculación del conocimiento y de la voluntad. Quien no reconozca esta idea se

[14] Cf. sobre esto, especialmente, el comienzo de la sección titulada "Del interés inherente a las ideas de la moral" (v, 308 *ss.*).

coloca con ello al margen del campo de su problemática, al margen de los conceptos de lo "verdadero" y lo "falso", el "bien" y el "mal", que ella es la única que puede fundamentar por medio de la peculiaridad de su metodología.[15]

Por vez primera encuentra, pues, aquí su verdadera realización intrínseca una premisa que servía de base a todos los desarrollos anteriores. Es en la autodeterminación de la voluntad donde la razón empieza a descubrirse y a comprenderse a sí misma, y es este saberse, esta conciencia de sí misma, lo que constituye su esencia más profunda y peculiar. También en el terreno del conocimiento teórico nos salía al paso la "espontaneidad" pura del pensamiento; pero aquí esta espontaneidad sólo podía reconocerse, por decirlo así, en su reflejo y en su contraimagen. Sólo en la estructura del *mundo de los objetos*, que estos conceptos ayudaban a poner en pie, se manifestaba lo que es la unidad de la apercepción y lo que son los conceptos y principios concretos que en ella se basan.

Un mundo de cosas ordenadas dentro del espacio y el tiempo y determinado con arreglo a las "analogías de la experiencia", a las relaciones de la sustancialidad, la causalidad y la interdependencia: tal era el resultado en que se nos revelaban y aparecían claros por vez primera ante nosotros la organización del entendimiento y su estructura peculiar. La conciencia del yo, de la apercepción trascendental pura sólo se da para nosotros como "fenómeno" objetivo en la conciencia del objeto y con ella. Pero ahora nos encontramos ante un problema en el que desaparece también este último límite. Claro está que debemos concebir también la voluntad pura como algo sujeto a leyes y, por tanto, "objetivo"; pero esta objetividad pertenece a una esfera completamente distinta de aquella que encuentra su expresión dentro de los fenómenos del tiempo y del espacio. La certeza que aquí adquirimos no es la de un universo de cosas, sino la de un mundo de libres personalidades; no es la de un conjunto y una concatenación causal de

[15] Cf. el prólogo a la *Crítica de la razón práctica* (v, 12): "Probablemente lo peor que podría ocurrirles a estos esfuerzos sería que alguien hiciese el inesperado descubrimiento de que no existe, ni puede existir, un conocimiento *a priori*. Pero no hay que temer a eso. Sería exactamente lo mismo que si alguien quisiera demostrar por medio de la razón la inexistencia de la razón."

objetos, sino la de una organización y unidad teleológica de sujetos independientes.

Lo que antes designábamos bajo la expresión teórica general del fenómeno o del objeto de experiencia queda degradado desde este punto de vista al valor de la simple *cosa*, frente a la cual aparece ahora la *persona* como unidad consciente y cierta de sí misma. Es en ella donde por vez primera se realiza la idea del fin en sí y del fin último. Sólo con respecto a las cosas de la naturaleza, vinculadas a un determinado conjunto de causas y efectos, podemos plantear el problema de su "de dónde" y de su "para qué". Por el contrario, tratándose de la persona, que en virtud de sus leyes originarias se da a sí misma la máxima unitaria de su voluntad y en ella su "*carácter* inteligible", aquel problema carece de sentido y razón de ser. La relatividad, la mutua condicionalidad de los medios encuentra aquí su límite al tropezar con un valor absoluto.

"Los fines que un ser racional se propone voluntariamente como resultado de sus actos (los fines materiales) son todos ellos puramente relativos, pues es su relación con una capacidad de apetencia de determinada clase del sujeto la que les infunde su valor, que, por tanto, no puede darles ninguna sustancia general y valedera para todos los seres racionales, ni tampoco ciertos principios válidos y necesarios para toda voluntad, es decir, ciertas leyes prácticas. De aquí que todos estos fines relativos sean solamente la base de imperativos hipotéticos... Por tanto, el valor de todos los objetos que han de ser *adquiridos* por medio de nuestros actos es siempre condicionado. Sin embargo, los seres cuya existencia no responde a nuestra voluntad, sino a la naturaleza, sólo tienen, si son seres irracionales, un valor puramente relativo como medios y se llaman, por tanto, *cosas*, mientras que los seres racionales reciben el nombre de *personas* porque su naturaleza los caracteriza ya como fines en sí mismos, es decir, como algo que no puede ser empleado simplemente como medio y que, por tanto, pone coto a todo capricho... Así, pues, si ha de existir un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, tendrá que surgir de la idea de lo que necesariamente sea un fin para todos, por tratarse de un *fin en sí mismo*, de un principio *objetivo* de la voluntad, apto, por

consiguiente, para servir como ley práctica general. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí*... El imperativo práctico será, por tanto, el siguiente: obra de tal modo que emplees siempre como fin y nunca como medio la humanidad que reside tanto en tu persona como en la persona de los otros".

De este modo el orden de los medios coincide con el orden de las cosas naturales, mientras que el orden de los fines se equipara al de las "inteligencias" puras, determinadas por sí mismas. El concepto de cualquier ser racional, que necesariamente debe considerarse a través de todas las máximas de su voluntad como un ente que dicta leyes generales, para enjuiciarse con arreglo a ellas a sí mismo y enjuiciar sus actos, conduce directamente al concepto correlativo de una *comunidad* de seres racionales dentro de un "reino de los fines". Y como todos los seres racionales se hallan sujetos a la ley por virtud de la cual, al constituirse en personalidad, se refieren al mismo tiempo a la individualidad moral de todos los demás y postulan de todos los demás sujetos y se lo reconocen el valor fundamental que con ello se atribuyen a sí mismos, surge de aquí "una asociación sistemática de seres racionales unidos por medio de leyes objetivas comunes, es decir, un reino que, puesto que estas leyes persiguen precisamente como fin la relación de esos seres entre sí como fines y medios, puede llamarse un reino de fines (aunque claro está que solamente en cuanto ideal)". En él no rige ya el *precio* de las cosas que solamente sirven como medios para otro fin que se tiende a alcanzar y cuyo valor surge y consiste exclusivamente en este carácter indirecto, sino la *dignidad* que cada sujeto se atribuye a sí mismo por el hecho de concebirse como autor de su determinación de voluntad individual y general al mismo tiempo.[16]

Claro está que con ello, al enfocar otro orden completamente distinto que no es el de lo empírico-fenoménico, parece que nos situamos de nuevo bajo el conjuro de la metafísica: pero esta metafísica no radica en un nuevo concepto de cosa que se enfrente y se contraponga al concepto del objeto de la experiencia,

[16] Véase *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sección segunda (IV, 285 *ss.*).

en la afirmación de una sustancial "interioridad de la *naturaleza*", sino pura y exclusivamente en aquella certeza fundamental que nos infunde la conciencia de la ley ética, como conciencia de la *libertad*.

Todo otro acceso al mundo de lo "inteligible" y lo incondicionado está vedado para nosotros. El nuevo punto de vista que nos ofrece el concepto del *deber* es la única garantía que poseemos de que exista una esfera de vigencia superior a la serie puramente fenoménica. De este modo se plantea de nuevo ante nosotros en toda su agudeza la antinomia de libertad y causalidad. En efecto, la idea de la volunatd pura y de la ley ética plantea a ese mismo acaecimiento y a ese mismo acto cuya "necesidad", cuya inevitabilidad afirma el concepto de lo causal, el postulado de que podrían haberse producido de otro modo a como se produjeron. De este modo se destruye aquí como por un fallo de poder toda la serie de causas articuladas entre sí y dependientes las unas de las otras; la lógica del conocimiento puro de la naturaleza es destruída en su principio fundamental.

Pero, aun planteado el problema en estos términos, hay que tener en cuenta ante todo que estamos aquí, ciertamente, ante la antítesis de dos clases de determinación, pero no en modo alguno ante la antítesis de una determinación y de una ausencia de determinación pura y simple. En este sentido, el propio Kant presenta la libertad —valiéndose de una expresión evidentemente imprecisa y momentáneamente equívoca— como una "clase especial de causalidad".

"Y como el concepto de causalidad lleva consigo el de las *leyes* con arreglo a las cuales algo que llamamos causa tiene que determinar necesariamente otra cosa, o sea el efecto, llegamos a la conclusión de que la libertad, aunque no presente las características de la voluntad con arreglo a las leyes naturales, no se halla por ello sustraída a toda ley, sino que es más bien una causalidad con arreglo a leyes inmutables, pero de un tipo especial; pues de otro modo una voluntad libre sería un contrasentido, un absurdo. La necesidad natural era una heteronomía de las causas activas, pues todo efecto sólo era posible con arreglo a la ley de que otra cosa determinase a la causa activa a ejercer su función causal. Pues bien, ¿en qué puede consistir la libertad de la vo-

luntad sino en la autonomia, es decir, en la condición de la voluntad de darse a sí misma una ley? Ahora bien, la tesis de que la voluntad es una ley para sí misma en todos los actos sólo expresa el principio de no actuar con arreglo a otra máxima que la que pueda recaer también sobre sí mismo como una ley general. Eso es precisamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moral. Por tanto, tanto da decir que una voluntad es libre o que se halla sujeta a leyes morales." [17]

La voluntad y el acto son, por tanto, "carentes de libertad" cuando se hallan determinados por un objeto dado y concreto de nuestra apetencia, por un estímulo "material" específico; son libres cuando se dejan determinar por la idea de la totalidad de las determinaciones teleológicas y por el postulado de su unidad. En el primer caso no se ha superado aún la peculiaridad del acaecer puramente mecánico que atribuímos al mundo físico de las cosas. Las cualidades y los cambios de una sustancia física se siguen los unos a los otros y brotan unos de otros, y el estado posterior se contiene ya íntegramente en el que lo precede, y así es también como se desarrolla aquí la serie de las reacciones y aspiraciones "interiores". El incentivo objetivo dado desencadena el impulso a él correspondiente y éste provoca un determinado acto, con la misma necesidad con que los concebimos en la presión y en el choque de los cuerpos. En cambio, allí donde el acto se halla regido por el concepto de la autonomía, colocado bajo el postulado del deber, la analogía a que nos estamos refiriendo tiene sus límites. En efecto, aquí ya no se desarrolla de un modo puro y simple la sucesión de los momentos cronológicos y de los contenidos empíricos concretos que llevan consigo; aquí no se transfiere pura y simplemente lo que un momento precedente llevase consigo a un momento posterior, sino que nos situamos en un punto de vista sobrepuesto al tiempo, en el que englobamos tanto lo pasado como lo presente, adelantándonos también al porvenir.

No hay juicio moral, por sencillo que sea, en que no se presente, según Kant, este principio. En todos ellos nos encontramos con que "la razón pura es de por sí lo único práctico"; es de-

[17] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* sección tercera (IV, 305 s.).

cir, con que esa razón enjuicia lo que ha sucedido y lo que, por tanto, tenía necesariamente que acaecer dentro del orden empírico-causal, como algo que tiene libertad tanto para aceptar como para rechazar, desde el punto de vista de su *determinabilidad normativa.*[18] Así, pues, la referencia a un criterio valorativo supremo cierto por sí mismo crea, por decirlo así, una nueva dimensión. En vez de la serie constantemente igual de los acaecimientos, que observamos pura y simplemente en su sucesión y que podemos convertir, con arreglo al principio intelectivo de la causalidad, en un orden objetivo dentro del espacio y el tiempo, en que cada eslabón se halla "precedido" y "seguido" por otros claramente determinados, nos encontramos aquí con el concepto y la anticipación de un sistema teleológico en el que un elemento existe "para" otro y en el que, en última instancia, todos los fines materiales concretos se unen bajo la forma de una teleología, de un valor incondicional.

La voluntad capaz de captar este valor y de someterse a él es la voluntad verdaderamente libre, pues esta voluntad no se halla ya sujeta a las determianciones fortuitas, variables y momentáneas, sino que se enfrenta a ellas en pura espontaneidad. Claro está que con ello se rebasa al mismo tiempo el orden de la "experiencia" dentro del cual nos había mantenido con todo rigor la *Crítica de la razón pura* y especialmente la deducción de las categorías; pero queda en pie el hecho de que este rebasamiento no parte de ningún dato teórico y, por tanto, no nos suministra tampoco ningún dato teórico nuevo para la construcción y el desarrollo del nuevo mundo "inteligible". El desglose de la experiencia, del conjunto de los objetos empíricos en el espacio y el tiempo, no se realiza por medio del entendimiento, como si éste descubriese ahora un campo distinto de conocimiento, independiente de las condiciones de la intuición de nuestros sentidos, sino exclusivamente por medio de la voluntad, que ve ante sí una posibilidad de su aplicación, independiente de todos los incentivos de los sentidos y de todos los *motivos* empírico-materiales.

Es la *voluntad* la que en el fondo rebasa ya en cada uno de sus actos verdaderamente independientes la realidad de hecho, la mera "existencia" de las cosas, pues no se vincula dentro de lo

[18] *Crítica de la razón práctica,* § 7 (v, 36).

dado, sino que se orienta pura y exclusivamente hacia la *misión* moral que lo sitúa por encima de toda realidad concreta. Afronta esta misión en toda su fuerza y con toda su pureza, sin preocuparse para nada de la protesta que parecen elevar contra ella todo el ser real, tal y como existe, y todo el transcurso empírico anterior de las cosas. A quien intentase obstruir este brío de la voluntad y de la idea moral remitiéndose a los límites de la experiencia, a los límites de la *viabilidad*, habría que contestarle con el primer concepto fundamental del idealismo y con la nueva relación establecida por él entre la idea y la realidad. Nada tiene de particular que Kant invoque en relación precisamente con esto el nombre de Platón, que en este punto sienta y se exprese totalmente como un platónico.

"Platón —dice ya la *Crítica de la razón pura*— dábase cuenta perfectamente de que nuestra capacidad de conocimiento siente una necesidad mucho más alta que la de limitarse a deletrear los fenómenos con arreglo a la unidad sintética para poder leerlos como experiencia y de que nuestra razón va remontándose naturalmente a conocimientos que van más allá que cualquier objeto que pueda dar la experiencia o pueda hallarse en congruencia con ella, pero que a pesar de eso tienen su realidad y no son, en modo alguno, simples quimeras forjadas por nuestro cerebro. Platón descubría sus ideas principalmente en todo lo que es práctico, es decir, en todo lo que descansa sobre la libertad, la cual se halla a su vez entre conocimientos que son un producto peculiar de la razón. Quien se empeñara en sacar los conceptos de la virtud de la experiencia, quien se obstinara (como muchos lo hacen realmente) en convertir en modelo de fuente de conocimiento lo que, en el mejor de los casos, sólo puede servir como ejemplo para una ilustración imperfecta, convertiría la virtud en algo absurdo y equívoco, mudable según los tiempos y las circunstancias y que no serviría en modo alguno para regla... El que ningún hombre pueda obrar nunca ajustándose de lleno a lo que encierra la idea pura de la virtud no revela, ni mucho menos, que esta idea sea algo quimérico, pues a pesar de ello sólo esta idea hace posible todo juicio sobre el valor o la falta de valor moral; por tanto, sirve de base; necesariamente, a cuanto se acerque a la perfección moral, por mucho que de ella puedan alejarnos los obstáculos inherentes

a la naturaleza humana y que no hemos de determinar en cuanto a su grado. La *república platónica* se ha convertido en proverbial como un ejemplo al parecer sorprendente de perfección soñada que sólo puede tener cabida en el cerebro del ocioso pensador, y a Brucker se le antoja ridículo que el filósofo sostenga aquí que jamás gobernará bien el príncipe que no participe de las ideas. Sin embargo, será mejor investigar más a fondo este pensamiento y esclarecerlo mediante nuevos esfuerzos (allí donde este excelente hombre nos deja sin ayuda), en vez de darle de lado como inútil bajo el lamentable y dañino pretexto de que es irrealizable. Nada puede, en efecto, ser más perjudicial y más indigno de un filósofo que esa plebeya invocación de una experiencia vanamente contradictoria, la cual, sin embargo, no existiría si se tomasen a su debido tiempo las medidas basadas en las ideas, en vez de dejarse llevar de toscos conceptos que se dicen derivados de la experiencia y que echan por tierra todas las buenas intenciones... Dejando a un lado lo que haya de exagerado en la expresión, el brío espiritual de este filósofo, que le lleva a remontarse desde la consideración copéilica del aspecto físico del orden universal hasta el engarce arquitectónico de éste con arreglo a sus fines, es decir, a las ideas, constituye un esfuerzo digno de ser respetado e imitado, y con referencia a lo que guarda relación con los principios de la moral, de la legislación y de la religión, donde son las ideas las que hacen posible la experiencia (del bien), aunque no puedan llegar a expresarse nunca totalmente en ella, constituye un mérito peculiarísimo, el cual no es reconocido simplemente porque se le juzga con sujeción a las reglas empíricas cuya validez como principios trata precisamente esa filosofía de destruir. En lo que a la naturaleza se refiere, la experiencia nos da la pauta y es la fuente de la verdad; en cambio, en lo tocante a la ley moral la experiencia es (desgraciadamente) la madre de la apariencia, siendo extraordinariamente reprobable derivar las leyes acerca de lo que *debo hacer*, de lo que *se hace*, o querer restringirlas a la vista de esto." [19]

Queda así nítidamente establecida la distinción fundamental entre la "causalidad del ser" y la "causalidad del deber", sobre la que descansa el concepto de la libertad. La causalidad del deber

[19] *Crítica de la razón pura*, pp. 370 *ss*. (III, 257 *ss*.).

no se circunscribe a lo real, sino que se orienta hacia lo irreal, más aún, hacia lo empíricamente imposible. El contenido puro y la vigencia pura del "imperativo categórico" permanecerían, por tanto, en pie aunque la experiencia no nos ofreciera un solo testimonio de que ningún sujeto real había obrado con arreglo a él, como en rigor no nos lo ofrece ni nos lo puede ofrecer, ya que en realidad no podemos penetrar en el interior de las intenciones de los hombres para explorar el carácter de las "máximas" que guían su conducta.

A pesar de ello, la ley moral sigue rigiendo "como un hecho de la razón pura", hecho "de que tenemos conciencia *a priori* y que es apodícticamente cierto, aunque no podamos encontrar en la experiencia ningún ejemplo de un caso en que se le siga al pie de la letra".[20] Lo único que puede salvaguardarnos aquí contra la deserción completa de nuestras ideas del deber es la clara convicción de que aunque no existiese jamás un acto nacido de estas fuentes puras, aquí no se trata tampoco de saber si acaece esto o lo otro, sino de que "la razón, por sí misma e independientemente de todos los fenómenos, ordena lo que debe acaecer y, por tanto, ordena que lleven a cabo actos de los que tal vez no exista hasta ahora ejemplo en el mundo y cuya viabilidad podría poner incluso en duda quien lo basa todo sobre la experiencia".[21]

La "realidad" peculiar y específica de la idea de libertad consiste precisamente en que, al no retroceder ante el postulado de lo aparentemente imposible, cierra con ello, por sí misma, el verdadero círculo de lo posible, que el empirista cree que se limita a lo que hasta ahora es real. Por donde el concepto de la libertad se convierte —como leemos en el prólogo a la *Crítica de la razón práctica*— en "piedra de escándalo para todos los *empiristas*, pero también en la clave de los más sublimes principios prácticos para los moralistas *críticos*, quienes comprenden de este modo que deben proceder necesariamente de un modo *racional*".

Esta sublimidad se manifiesta en su mayor pureza allí donde la ley a que el sujeto volitivo se somete niega y destruye por sí mis-

[20] *Crítica de la razón pura.* "Sobre la deducción de los principios de la razón práctica pura." (v, 53.)

[21] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* sección segunda (IV, 264 s.).

ma la *existencia* empírica de este sujeto precisamente, donde la vida, considerada como existencia física, se sacrifica a la idea. En esta determinabilidad por motivos de conducta exteriores y superiores a los sentidos es donde por vez primera captamos verdaderamente el sentido suprasensible: el mundo de lo "inteligible" en un sentido crítico. Pues bien, este sentido no puede captarse sino por medio de la voluntad pura. Si prescindimos de esto, se hunde ante nosotros el mundo de lo inteligible, del mismo modo que dejará de existir para nosotros el mundo de las formas empíricas si prescindimos de la intuición pura del espacio, y del mismo modo que no existe más "naturaleza" de cosas físicas que la que se basa en la ley inteligible de la causalidad.

Por lo tanto, también en este lugar, en medio de las reflexiones en torno a lo único "absoluto" a que la concepción crítica puede conducirnos vemos cómo queda asegurada la peculiaridad de la fundamental concepción trascendental. Esta concepción consistía en referir todo concepto de un algo objetivo, correlativamente, a una forma fundamental de la conciencia: en que toda afirmación relativa a un ser tenía necesariamente que buscar su fundamentación y su justificación en una función originaria de la razón. Esta relación se mantiene aquí totalmente. El concepto de un mundo intelectivo —explica Kant, con toda claridad y nitidez— es sólo un *punto de vista* que la razón se ve obligada a adoptar al margen de los fenómenos para concebirse a sí misma como práctica y "el cual no sería posible si las influencias de los sentidos fuesen las determinantes para el hombre, pero que es necesario, si es que no queremos negarle la conciencia de sí mismo como inteligencia y, por tanto, como causa racional y activa a través de la razón, es decir, como causa libremente activa".[22]

La posibilidad de semejante naturaleza suprasensible no necesita, por tanto, de ninguna *intuición* apriorística de un mundo inteligible, que en este caso tendría que ser, además, irrealizable como suprasensible: lejos de ello, interesa exclusivamente el fundamento determinante de la voluntad en las máximas de la misma para saber "si aquélla es puramente empírica o un concepto de

[22] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sección tercera (IV, 318).

la voluntad pura (de las leyes por las que se rige ésta, en general) y cómo puede ser esto".[23] He aquí perfectamente explicada la tesis kantiana, con tanta frecuencia desconocida y tergiversada, según la cual sólo tenemos derecho a admitir la existencia de lo inteligible "en la intención práctica". La *causa noumenon* sigue siendo, con vistas al uso teórico de la razón, un concepto vacío, aunque posible y concebible. Ahora bien, en cuanto que necesitamos de este concepto para la fundamentación de la ética, no exigimos *conocer teóricamente la naturaleza* de un ente, siempre y cuando tenga éste una voluntad pura: nos basta con designarlo de ese modo como tal, y por tanto con enlazar el concepto de la causalidad al de la libertad (y a lo que es inseparable de ella: a la ley moral como fundamento determinante suyo).[24]

Quien vaya más allá de ahí o intente simplemente ir; quien intente *describir* el mundo inteligible en vez de concebirlo como norma y función de sus actos; quien vea en él un conjunto de objetos en vez de un orden de fines y una coordinación teleológica de inteligencias libres como personalidades morales, habrá abandonado el terreno de la filosofía crítica. Es cierto que por medio de la libertad, cuya realidad objetiva se nos revela en la ley moral "como a través de un hecho", se señala o determina una esfera del "de por sí" frente al mundo de los fenómenos, pero a ella podemos acercarnos no por medio de la intuición y del pensamiento, sino solamente mediante nuestros actos, pues esa esfera sólo es captable para nosotros no bajo la forma de "cosa", sino solamente bajo la forma de fin y de misión.

Habrían podido ahorrarse no pocas dificultades y sutiles especulaciones acerca de la teoría kantiana de la "cosa en sí" —aunque ya esta misma *expresión* sea paradójica y equívoca— si se hubiese tenido siempre presente esta conexión en toda su claridad. El "en sí" en su acepción práctica no determina, ni mucho menos, la "causa trascendental" del mundo de los fenómenos; pero sí nos retrotrae a su "fundamento inteligible", a condición de que en él, y sólo en él, aparezcan claramente cognoscibles su significación y su sentido, a condición de que podamos ver tam-

[23] *Crítica de la razón práctica:* "Sobre la deducción de los principios de la razón práctica pura." (v, 52.)

[24] *Crítica de la razón práctica* (v, 63).

bién en él el *fin último* de toda voluntad y de toda conducta empíricas. Por consiguiente, lo que aquí se logra no es una ampliación del conocimiento de *ciertos objetos suprasensibles dados,* pero sí una ampliación de la razón teórica y del conocimiento de la misma con vistas a lo suprasensible en general. Las ideas pierden aquí su carácter de trascendencia: se tornan "inmanentes y constitutivas, en cuanto que son fundamentos de la posibilidad no sólo de pensar, sino también de realizar el objeto necesario de la razón práctica pura, el fin último supremo y el más alto bien".[25]

La teoría kantiana sobre la antítesis entre el carácter empírico y el carácter inteligible sólo adquiere su plena significación dentro de esta articulación general del problema. Si —como lo ha hecho Schopenhauer— concebimos el carácter inteligible de modo que el sujeto volitivo se haya dado su determinabilidad esencial de una vez para siempre en un acto anterior al tiempo y que sirve de base a su existencia empírica y al que permanece vinculado de un modo que no es posible probar en el mundo de la experiencia, caeremos con ello en un laberinto totalmente inextricable de problemas metafísicos. No poseemos, en efecto, ni una sola categoría capaz de explicarnos y aclararnos semejante relación entre el "en sí" y el fenómeno, entre lo que se halla pura y simplemente situado fuera del tiempo y al margen de él y la esfera de lo cronológico.

Pero todas estas dudas desaparecen tan pronto como la teoría kantiana se desplaza también en este punto del terreno de la metafísica y la mística al campo de la ética pura, tan pronto como se la interpreta en el sentido en que la interpretaron un Schiller y un Fichte. Es entonces cuando se nos revela que el sentido del carácter inteligible no nos hace remontarnos a un pasado místico, sino adelantarnos a un futuro ético. El carácter dado hacia el que se orienta y del que adquirimos en su concepto una certeza auténtica no es, a su vez, más que el carácter dado de nuestra *misión* práctica infinita. El mismo acto se halla situado, de una parte, bajo la coacción de las causas pasadas y transcurridas, mientras

[25] *Crítica de la razón práctica* (v, 146 s.). Cf. la introducción: "Sobre la idea de una crítica de la razón práctica." (v, 17, y v, 54.)

que de otra parte se sitúa en el punto de vista de los fines futuros y de su unidad sistemática. Considerado en el primer aspecto adquiere su sentido empírico de existencia; en el segundo aspecto, su carácter de valor; en el primero pertenece a la serie de los acaecimientos, en el segundo al orden inteligible del deber y de la libre determinación ideal.

Una vez más puede Kant remitirse al fallo de la sencilla conciencia popular en apoyo de esta doble forma de *enjuiciamiento*. Los mismos títulos jurídicos de la razón humana vulgar en cuanto a la libertad de la voluntad descansan —dice— en la conciencia y en la reconocida premisa de la independencia de la razón con respecto a las causas y a los impulsos de los sentidos, cuya fuerza determinante es simplemente subjetiva. El hombre que se considera dotado de una voluntad autónoma se coloca por ese solo hecho en otro orden de cosas y en una relación con los fundamentos determinantes de muy distinta clase que si se percibiese simplemente como un fenómeno dentro del mundo sensible y se reputase su causalidad como sometida a determinaciones de orden externo.

Y no hay la más pequeña contradicción en el hecho de que tenga que representárselo y pensarlo todo en esta doble dirección, pues la primera descansa sobre la conciencia de sí mismo como un objeto afectado por los sentidos y la segunda sobre la conciencia de sí mismo como inteligencia, es decir, como un sujeto activo independiente en el empleo de su razón de la vinculación pasiva a las impresiones de los sentidos.[26] Por consiguiente, la determinación del objeto se efectúa también aquí, conforme al principio de la metodología trascendental, por medio del *análisis del juicio*. Cuando juzgo que tal o cual acto realizado por mí habría podido ser omitido, mi juicio carecería de sentido si en él se concibiese el "yo" exclusivamente en un sentido simple. En efecto, el yo como fenómeno empírico y sensorial, como esta voluntad concreta y bajo estas condiciones concretas, *tenía necesariamente* que realizar el acto de que se trata: si conociésemos totalmente el carácter empírico de una persona, podríamos predeterminar sus actos y

[26] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sección tercera (IV, 317).

sus movimientos con la misma precisión con que podemos predecir un eclipse de sol o de luna. Pero, en realidad, el juicio entraña una concatenación completamente distinta. El acto es condenado cuando sólo tenga como motivos determinantes motivos concretos y fortuitos, cortados a la medida del momento y que prevalezcan sobre los miramientos debidos a la *totalidad* de los fundamentos teleológicos que deben determinar la conducta.

El "yo" renegará de su verdadera "esencia", de su esencia inteligible al someterse a este carácter fortuito y momentáneo de una situación concreta y de un impulso concreto, y restablecerá aquella esencia al revisar y enjuiciar su comportamiento a la luz de la unidad postulada de su "carácter". Por donde lo "inteligible", la unidad concebida de las normas, aparece como la pauta absoluta a que debemos someter todo lo empírico. El fenómeno es referido al nóumeno como a su verdadero fundamento: no en el sentido de que con ello se reconozca un *sustrato* suprasensible dado, sino en el sentido de que sólo por este camino se fija su verdadera significación y su valor, es decir, el lugar que ocupa dentro del "reino de los fines".

No obstante, queda en vigor el concepto del *mundus intelligibilis* establecido a partir de la disertación y la idea del deber se condensa en la representación de un "mundo", y ello tiene su profunda razón metodológica de ser. En efecto, dondequiera que el análisis crítico nos descubre y hace conocer una modalidad específicamente peculiar del juicio ordena además bajo esta forma del juicio una forma especial del "objeto". Esta objetivación es una función fundamental de la propia razón teórica pura, que nosotros no podemos rehusar; claro está que es necesario distinguir cuidadosamente en cada caso a qué esfera de vigencia pertenecen el conocimiento y el juicio y cuál es, por tanto, el tipo de ser que en ella se basa. Esta investigación es llevada a cabo por Kant, por lo que a la razón práctica se refiere, en aquella importante sección de su obra que lleva por título "Los tipos de la capacidad práctica de juicio pura".

Partiendo de la antinomia de "tipo" y "esquema" se pone en claro aquí el antagonismo que existe en la objetivación hacia lo sensible y hacia lo suprasensible. El mundo de la experiencia, el mundo de la física y de la ciencia de la naturaleza en general,

surge ante nosotros cuando el entendimiento proyecta sus principios generales sobre las concepciones puras del espacio y el tiempo, grabándolos, por decirlo así, sobre estas formas fundamentales puras. Los conceptos empíricos de la "cosa" y de sus cualidades y cambios físicos se producen cuando llenamos con un contenido intuitivo concreto las categorías puras de sustancia y accidente, de causa y efecto: cuando concebimos en la sustancia no solamente al portador y al sujeto puramente lógico de las distintas características concretas, sino las notas de la permanencia y la duración, y en la causalidad no sólo la relación entre el "fundamento" y lo "fundado" y dependiente, sino también la determinación de la relación objetiva del tiempo en una sucesión empírica de fenómenos.

Pues bien, esta forma de plantear el problema no puede darse cuando se trata de caracterizar lo inteligible. Cierto es que también aquí se da una *analogía con la ley natural:* no en vano una de las fórmulas más conocidas del "imperativo categórico" ordena a la voluntad obrar como si la máxima de sus actos hubiera de ser convertida por él en "ley general de la naturaleza".[27] Pero la "naturaleza" a que aquí se refiere Kant no es la existencia sensorial de los objetos, sino la relación sistemática de los fines concretos entre sí y su agrupación armónica dentro de un "fin común". Es un modelo, un tipo por el que debemos medir toda determinación específica de voluntad y no un prototipo existente de un modo real y que pueda enfocarse de por sí, desligado de esta relación práctica. Lo único que tiene de común con el mundo físicosensible es el momento de la "existencia", de *un* orden inmutable que concebimos en ambos por igual; lo que ocurre es que en uno de los casos se trata de un orden que intuímos como situado fuera de nosotros y en el otro caso de un orden que hacemos surgir nosotros mismos en virtud de la autonomía de la ley moral.

Por tanto, me es lícito utilizar la naturaleza del mundo sensible como tipo de una naturaleza inteligible "mientras no haga extensiva a ésta las intuiciones y lo que de ellas depende, sino que refiera a ella simplemente *la forma de la sujeción a ley en gene-*

[27] Cf., por ejemplo, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* sección segunda (IV, 279).

ral".[28] Si efectuamos aquella transferencia, si permitimos que se borren o desdibujen las fronteras entre lo sensible y lo suprasensible, surgirá nuevamente por una necesidad interior aquella forma de *mística* que Kant no se cansó de combatir desde los *Sueños de un visionario*. El deber, al convertirse en una imagen, pierde su fuerza productiva y "reguladora". Vamos a parar, por este camino, al "misticismo de la razón práctica", que convierte en *esquema* lo que sólo era un *símbolo*, es decir, que somete a la aplicación de los conceptos morales y exalta al plano de lo inasequible las intuiciones reales, y a pesar de ello no sensibles (de un invisible reino de Dios).

Y es importante, y metodológicamente significativo, el que lo que más propende a esta exaltación mística no sea precisamente la teoría pura del apriorismo, sino, por el contrario, la fundamentación empírica pura de la ética, la concepción de la moral como la teoría de la dicha del hombre. Como esta concepción sólo conoce los *motivos* sensibles, no puede nunca llegar a remontarse verdaderamente sobre la experiencia ni representarse un "más allá" con respecto a los sentidos y a las imágenes de éstos. En una razón práctica patológicamente condicionada, es decir, en que el interés de las inclinaciones sometido al principio de la dicha se toma como base de un modo puramente administrativo, surge el paraíso de Mahoma o de los teósofos y los místicos, fundido con la idea de la divinidad y en que la concepción de los sentidos de cada cual se impone a su razón: tanto valdría no tener razón alguna como abandonarla de ese modo a las fantasías y las ensoñaciones.[29] Y no debemos temer que, renunciando a esas ayudas y a esos puntos de apoyo de nuestros sentidos, el punto imperativo ético quede reducido a un principio abstracto y formal y, por tanto, ineficaz.

"Es una preocupación completamente errónea —subraya la *Crítica del juicio*, con palabras que encierran el auténtico pensamiento de Kant— la de que despojando a la moralidad de todo

[28] *Crítica de la razón práctica*: "Sobre los tipos de la capacidad práctica de juicio pura." (v, 78.)

[29] *Crítica de la razón práctica*: "Sobre la primacía de la razón práctica pura." (v, 131).

aquello que pueda hablar a los sentidos sólo pueda encontrar una fría e inerte aprobación, sin despertar en nosotros ninguna emoción o fuerza propulsora. Ocurre exactamente lo contrario, pues allí donde los sentidos no ven ya nada de sí mismos y a pesar de ello queda en pie la idea innegable e indisoluble de la moral, más bien haría falta refrenar el impulso de una imaginación desbocada para que no se exaltara hasta el entusiasmo que recurrir a imágenes y otros expedientes infantiles para reforzar estas ideas, por miedo a que carezcan de fuerza propia... La representación puramente negativa de la moral que exalta el alma no envuelve... ningún peligro de misticismo, que es la quimera de *ver algo más allá de todos los sentidos,* es decir, de *querer* soñar (desbarrar con la razón) con arreglo a principios; precisamente porque la representación es, en este caso, puramente negativa. La *inescrutabilidad de la idea de la libertad* cierra totalmente el camino a toda representación positiva: en cuanto a la ley moral, es de por sí un fundamento suficiente y originariamente determinante dentro de nosotros mismos, por lo cual no consiente siquiera que tendamos la vista para buscar un fundamento determinante fuera de nosotros." [30]

Como vemos, también en este punto desemboca la doctrina de Kant en un algo "inescrutable". Es, sin embargo, una proyección completamente distinta de la que hubimos de encontrar dentro de la crítica de la razón simplemente teórica. Cuando se habla de la "cosa en sí" y se afirma con respecto a ella una forma del ser y en cambio se niega su cognoscibilidad, no cabe duda de que se incurre en una serie de contradicciones aparentemente insolubles, pues incluso su simple *existencia,* independientemente de su más precisa determinación, no puede ser concebida sino bajo aquellas formas de conocimiento a cuyo empleo trascendental pretende precisamente cerrar el paso la crítica de la razón pura.

Sin embargo, dentro del campo de la teoría kantiana de la libertad nos vemos sustraídos a este conflicto. Es cierto que también la libertad y la ley moral que se manifiesta en el imperativo categórico deben ser consideradas como inescrutables, en un sentido kantiano. Nos indican el último "por qué" de todo ser y

[30] *Crítica del juicio:* "Analítica de lo sublime", § 29 (v, 347).

acaecer, ya que refieren los acaecimientos a su fin último y a un valor supremo, pero sin que sea posible investigar ya el "por qué" de ellos mismos. De modo que, en un sentido puramente lógico, nos vemos encerrados aquí en "una especie de círculo vicioso" del que no hay salida. Nos consideramos libres, dentro del orden de las causas, para considerarnos sujetos a leyes morales dentro del orden de los fines, y más adelante nos consideramos sometidos a estas leyes en función de la libertad de voluntad que nos atribuímos.

"Pues tanto la libertad como las leyes propias de la voluntad quieren decir autonomía; son, por tanto, conceptos mutuos y precisamente por ello no es posible recurrir a uno de los dos para explicar el otro y aducir el fundamento de él, sino a lo sumo simplemente para reducir al mismo concepto (lo mismo que se reducen a su mínima expresión diferentes quebrados del mismo contenido), de un modo lógico, ideas del mismo objeto en apariencia distintas." [31]

Pero este dilema lógico no puede ni debe desorientarnos en nuestra voluntad y en nuestros actos. En este punto no necesitamos de más explicación para el "hecho" de la libertad, porque lo indescriptible está ya hecho para nosotros. El límite del conocimiento no es el límite de la certeza, pues no puede existir para nosotros certeza superior a aquella que nos asegura nuestro *yo* moral, nuestra propia personalidad autónoma. La razón traspasaría todas sus fronteras si se atreviese a *explicar cómo* la razón pura puede ser práctica, lo que equivaldría enteramente a explicar *cómo es posible la libertad.* No existe, en efecto, ningún otro dato teóricamente demostrable que nos permita comprender cómo una ley puede ser de por sí y directamente fundamento determinante de la voluntad, cómo es posible concebir teórica y positivamente esta especie de causalidad, sino que lo único que podemos y debemos hacer es dar por supuesto, por medio de la ley moral y en gracia de ella, el *que* esa causalidad existe.[32]

No obstante, lo "inescrutable" no se halla ya ahora ante nos-

[31] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* sección tercera (IV, 310).

[32] *Fundamentación, loc. cit.* (IV, 319 *ss.*); *Crítica de la razón práctica* (V, 80 y 145).

otros en realidad abstracta, como un algo sustancial desconocido, sino que se nos ha revelado en la ley última de nuestra inteligencia de personalidad libre y, aunque no susceptible de más explicación, se ha tornado así para nosotros en algo interiormente *comprensible*. De este modo, aunque no concibamos, ciertamente, la necesidad práctica incondicional del imperativo moral, "concebimos, por lo menos, su *inconcebibilidad*, que es todo lo que razonablemente puede exigirse a una filosofía que aspira a llegar en sus principios hasta los límites de la razón humana".

Ahora bien, es necesario ahondar hasta llegar a este punto, de una parte para que la razón no tenga que andar rebuscando en el mundo de los sentidos, de un modo perjudicial para las buenas costumbres, hasta encontrar la suprema causa motriz y un interés concebible, pero empírico, y "de otra parte, para que no revolotee impotente tampoco en el espacio para ella vacío de los conceptos trascendentales bajo el nombre de mundo inteligible, para no avanzar un solo paso y perderse entre quimeras cerebrales".[33]

Las tinieblas de la visión teórica en este punto se iluminan para nosotros en la conducta: pero esta luz sólo dura el tiempo que nuestros actos, a condición de que intentemos disolverlos y trocarlos de nuevo en simples especulaciones abstractas.

Y así, allí donde termina el saber comienza la "fe racional moral", que arranca como hecho fundamental de la libertad, a base de la cual no deduce, sino que postula la certeza de Dios y la *inmortalidad*. Cierto es que el carácter de estos postulados, con los que Kant pone fin al desarrollo de su ética, no parece a primera vista estar libre de toda duda, desde el punto de vista puramente metodológico. En efecto, en un sentido estricto no es posible encontrar ya ni un complemento ni una fundamentación al concepto de la libertad. El reino del deber se halla circunscrito y totalmente agotado por el como supremo principio, y al reino del ser sólo es posible llegar a través de él por medio de una total μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.

Claro está que Kant no abriga ni la menor duda de que el concepto de Dios no puede entrañar ningún fundamento nuevo

[33] *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (IV, 322 ss.).

ni más firme del concepto de la libertad que aquel que va implícito en la misma conciencia y en la vigencia de la idea de la propia legislación de una suprema realidad metafísica, sino que debe simplemente proclamar y garantizar la posibilidad de aplicarla a la realidad fenoménico-empírica. La voluntad pura sólo puede determinarse por lo que decide, no por el criterio de la viabilidad ni por la previsión de las consecuencias empíricas de los actos, pues lo que precisamente la caracteriza es que recibe su valor, no de lo que logra o consigue, no de su aptitud para la consecución de cualesquiera fines propuestos, sino pura y simplemente de la forma de la voluntad misma, de la intención y de la máxima a que responde.

La utilidad o la esterilidad no añaden ni quitan nada a este valor.[34] Ahora bien, del mismo modo que la voluntad no *se somete* en sus decisiones al miramiento del éxito, no podemos nosotros, como hombres que piensan y obran prácticamente, cerrarnos al problema de si la realidad empírica dada de las cosas es, en términos generales, capaz de ir alcanzando progresivamente la meta de la voluntad pura. Si el ser y el deber son esferas completamente distintas, no por ello entraña la menor contradicción lógica la idea de que puedan excluirse para siempre la una a la otra, de que el postulado del deber, acerca de cuya validez incondicional no puede permitirse, ciertamente, el menor regateo, tropiece en el terreno de la existencia con barreras infranqueables que se oponen a su realización.

Por consiguiente, ya no es posible demostrar, sino simplemente postular la convergencia final de las dos series, la afirmación de que el orden de la naturaleza tiene que conducir y conducirá en su marcha empírica, en última instancia, a un estado del universo ajustado al orden de los fines. Y es el contenido de este postulado el que según Kant constituye el sentido "práctico" del concepto de Dios. Aquí Dios no es concebido como el creador, como la explicación de los "orígenes" del mundo, sino como garantía de su meta y de su "fin" morales. El supremo bien del universo, la coincidencia final entre la "dicha" del hombre y aquello que hace a éste "digno de ella" sólo es posible a condición

[34] *Fundamentación de la metafísica de las çostubres* (IV, 250).

de que se admita una causa suprema en la naturaleza detrás de la cual haya una causalidad adecuada a la intención moral.

Por consiguiente, el postulado de la posibilidad del supremo bien derivado (del mejor de los universos) es, al mismo tiempo, el postulado de la realidad de un supremo bien originario, a saber: de la existencia de Dios.[35] Sin embargo, esta hipótesis no es necesaria, ni mucho menos, *para la* moral, aunque sí lo es *por medio de* ella. Debemos admitir una causa moral del universo para poder proponernos, con arreglo a la ley moral, un fin último; y en la medida en que éste sea necesario (es decir, en el mismo grado y por la misma razón) habrá que suponer también como necesaria aquélla.[36] Por tanto, tampoco aquí se trata, ni mucho menos, de concebir a Dios en el sentido de la metafísica, como la sustancia infinita, con sus atributos y cualidades, sino de *determinarnos* con arreglo a ella a nosotros mismos y a nuestra voluntad.[37] El concepto de Dios es la forma concreta bajo la cual concebimos nuestra misión moral inteligible y su progresiva realización empírica.

Función análoga a ésta es la que, según Kant, corresponde a la idea de la *inmortalidad:* también ésta surge ante nosotros al revestir con la forma cronológica de la duración y la eternidad la idea de la infinitud de nuestro destino, del carácter infinito, interminable, de la misión que al ser racional le está asignada. La total adecuación de la voluntad a la ley moral es una perfección de que no es capaz ningún ser racional del mundo sensible en ningún momento de su existencia: "pero como, a pesar de ello, se postula como prácticamente necesaria, sólo podemos encontrarla y la encontramos en el *progreso infinito* hacia aquella perfección, y es necesario, con arreglo a los principios de la razón práctica pura, admitir ese progreso práctico como el objetivo real de nuestra voluntad.[38]

Probablemente en ningún otro punto de su doctrina se mantiene Kant tan de lleno como aquí dentro de la línea de continuidad de la concepción filosófica del mundo propia del siglo XVIII. Lo

[35] *Crítica de la razón práctica* (v, 136).
[36] *Crítica del juicio,* § 87 (v, 531 *s.*); cf. especialmente v, 553, nota.
[37] *Crítica del juicio,* § 88 (v, 538).
[38] *Crítica de la razón práctica* (v, 132).

mismo que Lessing en la *Educación del género humano*, Kant sostiene en la idea de la inmortalidad el postulado de una posibilidad infinita de desarrollo del sujeto moral. Y, al igual que Lessing, rehusa convertir esta idea en *fundamento determinante* de la voluntad moral, la cual tiene que seguir más bien la ley inmanente que a sí misma se da, sin preocuparse en absoluto de sus esperanzas en cuanto al porvenir.[39]

La energía moral del hombre tiene que ser, en este punto, su propia garantía. Cualquier impulso extraño y exterior que se añadiese a ella sólo serviría para debilitarla y hacerla perder fe en sí misma y en sus virtudes peculiares. Aun admitiendo que hubiese un medio para demostrar con los argumentos lógicos más irrebatibles la pervivencia personal del individuo, de tal modo que pudiéramos representárnosla como un hecho firme e indubitable, saldríamos con ello perdiendo más que ganando, desde el punto de vista de la conducta. Indudablemente, la certeza de una justicia futura haría que se evitasen las transgresiones de la ley moral y que lo ordenado por ellas se cumpliese, "pero como la *intención* que debe inspirar los actos no puede ser inculcada por ningún precepto..., la mayoría de los actos ajustados a la ley realizaríanse por miedc, pocos por esperanza y poquísimos por el impulso del deber, con lo cual desaparecería el valor moral de los actos, es decir, lo único sobre que descansa el valor de la persona e incluso el del mundo, a los ojos de la suprema sabiduría. La conducta del hombre, mientras su naturaleza siga siendo lo que hoy es, convertiríase, por tanto, en un simple mecanismo en el que, como en el juego de títeres, todo serían buenos *gestos*, pero sin que las figuras estuviesen animadas por *ninguna vida*."[40]

Es, pues, precisamente el momento de incertidumbre, que, en un sentido puramente teórico, lleva consigo la idea de la inmortalidad, el que libra a nuestra vida de la rigidez del saber simplemente abstracto y le da el color de la decisión y del hecho. La "fe racional práctica" nos guía en este punto con mayor seguridad de lo que podría hacerlo cualquier deducción lógica, puesto que,

[39] Cf. especialmente *supra*, pp. 104 *ss.*
[40] *Crítica de la razón práctica* (v, 159).

arrancando directamente del centro mismo de la conducta, se proyecta también directamente sobre la conducta y determina la orientación de ésta.

El sistema crítico de la ética encuentra su remate en la teoría de los postulados, y podemos detenernos aquí un momento para echar una mirada retrospectiva sobre las fases fundamentales a través de las cuales se desarrolla la conciencia ética de vida de Kant. Puede servirnos de hilo conductor para ello el problema de la inmortalidad, que vemos proyectarse en todas las épocas de la especulación kantiana.

Nos encontramos ya con él en el primer período, consagrado esencialmente a la ciencia y a la filosofía de la naturaleza: la concepción del mundo de la moderna astronomía, la cosmología y la cosmofísica de Newton, sirven de base aquí a las reflexiones metafísicas sobre la pervivencia y la capacidad de desarrollo del alma individual. Aún no se han separado el mundo del ser y el del deber, sino que la mirada pasa sin transición del uno al otro.

Los antagonismos existentes entre los dos mundos desaparecen en la unidad de la tónica estética, que sirve de base a esta concepción del universo.

"¿Acaso el alma inmortal —son las palabras con que termina Kant su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*—, en toda la infinitud de su duración futura..., quedará adherida para siempre a nuestra tierra en este punto del espacio universal? ... ¡Quién sabe si no le estará reservado el llegar a conocer de cerca algún día aquellas lejanas esferas del edificio del universo y la excelencia de su constitución, que ya desde lejos suscitan nuestra curiosidad! ¡Quién sabe si se estarán desarrollando algunas esferas del sistema planetario precisamente para que, cuando llegue a su término la estancia del género humano en la tierra, según está prescrito, podamos encontrar nueva morada bajo otros cielos! ¡Quién sabe si aquellos satélites girarán hoy en torno a Júpiter para alumbrar nuestras vidas el día de mañana! ... En realidad, cuando se llena nuestro ánimo de estas reflexiones..., hay que reconocer que el espectáculo del firmamento tachonado de estrellas en una noche serena infunde a nuestro espíritu una clase de satisfacción que sólo las almas nobles son capaces de sentir. En medio del silencio general de la naturaleza y de la paz de los

sentidos, la capacidad oculta de conocimiento del espíritu inmortal habla un lenguaje inefable e inculca conceptos no desarrollados, que uno siente, pero que no sabría describir."

Así se establece ya aquí, para Kant, aquella analogía completa que más tarde habrá de exponer y desarrollar el filósofo en las consabidas y famosas frases finales de la *Crítica de la razón práctica:*

"El firmamento estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí" se complementan mutuamente y se explican y aclaran entre sí. "No debo imiganármelos, ninguno de los dos, envueltos en tinieblas o buscarlos y simplemente conjeturarlos en lo inaprehensible, fuera de mi horizonte visual; los veo ante mí y los relaciono directamente con la conciencia de mi propia existencia. El primero empieza en el sitio que yo ocupo dentro del mundo sensible exterior y amplía la concatenación de que formo parte hasta una magnitud invisible de mundos sobre mundos y sistemas de sistemas, y además a tiempos sin fronteras en su movimiento periódico, su comienzo y su continuación. La segunda arranca de mi yo invisible, de mi personalidad, y me representa dentro de un mundo que tiene verdadera infinitud, pero que sólo es perceptible para el entendimiento, y con el que me reconozco (y a la par con él, con todos aquellos mundos visibles) no en una conexión puramente fortuita como con aquél, sino en una conexión general y necesaria."

Si ponemos estas palabras al lado de las reflexiones finales de la *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo,* advertiremos claramente, pese a toda la profunda afinidad de la tónica intelectual que informa fundamentalmente a uno y otro punto de vista, el progreso decisivo realizado por la *Crítica de la razón pura.* La consideración de la naturaleza y la de fin aparecen ahora, al mismo tiempo, unidas y separadas, relacionadas entre sí y a la par contrapuestas. Es necesario retener esta doble determinación si queremos, de una parte, mantener la ciencia, en su propio terreno, libre de toda influencia extraña, de toda explicación por medio de fines trascendentes, y, de otra parte, asegurar a la moral la fuerza de sus motivos puros y peculiares. No debemos preguntar ni por la "interioridad de la naturaleza", espiritual y simplemente incondicionada, que no pasa de ser, ni puede dejar de ser,

una "simple quimera",[41] ni debemos indagar, en lo tocante al reino de la libertad y del deber, ninguna otra fundamentación y explicación que aquella que va implícita por sí misma en el contenido de la suprema ley moral.

Ambos postulados han sido infringidos en la trayectoria de la cultura empírico-histórica. "La reflexión sobre el universo empieza en aquel maravilloso espectáculo, el más maravilloso que los sentidos humanos pueden contemplar y que nuestra inteligencia puede abarcar en toda su extensión, y acaba con la astrologia. La moral empieza en la más noble cualidad de la naturaleza humana, cuyo desarrollo y cultivo prometen un provecho interminable, y acaba en el misticismo o en la superstición."

Sólo la crítica de la razón teórica y de la razón moral puede alejarnos de ambos extravíos, puede precavernos contra la tendencia a reducir a fuerzas fundamentales del espíritu y a inteligencias motrices el curso de los astros, en vez de explicarlo mecánica y matemáticamente, y contra la aberración de pretender describir como estampas sensibles las leyes puras del deber y el orden inteligible que se revelan dentro de nosotros mismos. Esclarecer esta distinción, este "dualismo" entre la idea y la experiencia, entre el ser y el deber, y afirmar precisamente en él, y a través de él, la *unidad de la razón:* tal es, ahora, el problema más general que el sistema crítico se plantea.

Y a la par con esta unidad objetiva de su doctrina se presenta aquí claramente, ante nosotros, la unidad de la personalidad de Kant, el carácter del hombre con su insobornable sentido crítico de la verdad y su inquebrantable y fundamental convicción moral, puesta a salvo de toda duda, con la sobria severidad de su pensamiento y el brío y el entusiasmo de su voluntad. A lo largo de la trayectoria de Kant como pensador y escritor va destacándose cada vez más claramente este doble rasgo de su carácter, de su personalidad. En sus obras juveniles, en las que junto a la agudeza y a la claridad del pensamiento analítico impera todavía la fuerza total de la fantasía sintética, vemos cómo el pensamiento de Kant se deja arrastrar todavía frecuentemente por los arrebatos de un entusiasmo casi lírico: en la *Historia general de la natu-*

[41] Véase *Crítica de la razón pura,* 2ª ed., p. 333 (III, 235).

raleza y teoría del cielo se perciben no pocos rasgos indicadores de que aún no hemos salido de la época de la sensibilidad.

Pero a medida que progresa, el filósofo va apartándose más y más, en este punto, de las tendencias sentimentales de su tiempo. En la lucha contra los ideales morales y estéticos de la época de la sentimentalidad ocupa un puesto inmediatamente al lado del de Lessing. Un rasgo muy característico de esto es, principalmente, que en sus lecciones sobre antropología recoja y confirme el conocido juicio que Lessing emitiera sobre Klopstock en sus *Cartas literarias*. Klopstock ha dejado de ser para él "desde hace mucho tiempo, un verdadero poeta", porque carece de la verdadera fuerza de la plasmación: sólo emociona "por simpatía" al expresarse él mismo en un tono emocionado.

Pero el juicio literario y ético de Kant reacciona de un modo todavía más enérgico, más inexorable, contra toda aquella generación de "novelistas" que, como Richardson, pintan en sus personajes estampas de una perfección idealista soñada, creyendo que con ello estimulan en los lectores el deseo de imitación. Para él todos estos "maestros de la literatura afectiva y sentimental" no son más que "místicos del gusto y del sentimiento".[42] Los sentimientos pueden, indudablemente, hacer derramar lágrimas, pero nada en el mundo seca tan pronto como las lágrimas: en cambio, los principios de la conducta deben regirse sobre los conceptos.

"Sobre cualquiera otra base sólo podrán erigirse mutaciones que no infundirán a la persona ningún valor moral, ni siquiera confianza en sí misma, sin la cual no es concebible la conciencia de su intención moral ni de un carácter que es el supremo bien del hombre."[43]

Es aquí donde vemos cómo se derrama por vez primera una luz muy clara sobre el tan célebre y tan deplorado "rigorismo" de la ética kantiana. Este rigorismo es la reacción de la mentalidad de Kant, viril hasta el tuétano, contra el reblandecimiento y la efusión sentimental que veía triunfar en torno suyo. En este sentido lo concibieron, en efecto, aquellos que tuvieron ocasión de experi-

[42] Sobre los juicios de Kant acerca de Klopstock y Richardson, véase Schlapp, *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, Gotinga, 1901, pp. 170, 175 y 299.

[43] *Crítica de la razón práctica* (v, 166 *ss.*).

mentar en sus propias personas el valor y la fuerza de la obra de liberación encabezada por Kant.

No sólo lo comprendió así Schiller, quien en su carta a Kant deplora que se le pudiera considerar ni por un momento como "adversario" de la ética kantiana,[44] sino que también abundan en este mismo juicio Guillermo de Humboldt, Goethe y Holderlin. Goethe ensalza como "mérito inmortal" de Kant el que haya sabido sacar la moral de aquel estado abatido y servil en que había caído por obra de los simples cálculos de felicidad, "rescatándonos así de aquella molicie en que nos habíamos hundido".[45]

Fué precisamente el carácter "formalista" de la ética kantiana el que se reveló históricamente como el aspecto verdaderamente fecundo y eficaz de ella: al concebir la ley moral en su mayor pureza y en su más grande abstracción, la ética kantiana pudo influir de un modo directo y concreto en la vida de su nación y de su época e imprimirle una nueva dirección.

[44] Schiller a Kant, 13 de junio de 1794.

[45] Goethe al canciller von Müller, 29 de abril de 1818.

VI

LA CRITICA DEL JUICIO

1

En carta a Schütz de 25 de junio de 1787, en que le anuncia haber puesto fin al manuscrito de la *Crítica de la razón práctica,* rehusa Kant encargarse de hacer la nota crítica sobre la segunda parte de las *Ideas* de Herder para la *Gaceta Literaria de Jena,* dando como razón la de que necesita abstenerse de todo trabajo accesoria para poder proceder cuanto antes a la *fundamentación de la crítica del gusto.*

Así se acumulan ante él, en este período, el más productivo y fecundo de su vida, los grandes problemas literarios y filosóficos. El filósofo no conoce un momento de sosiego o de descanso en que dé por terminada sus tareas, sino que la consecuencia interior del desarrollo de sus pensamientos lo acucia sin cesar a nuevos y nuevos problemas. Kant experimenta en la década que va de los sesenta a los setenta años, y no de un modo superficial, sino en el sentido más perfecto y profundo, ese goce de remontarse continuamente sobre sí mismo que hasta los espíritus más grandes sólo experimentan en las épocas felices de la juventud o de la madurez viril.

Las obras de esta época de la vida de Kant revelan la fuerza creadora de la juventud unida a la madurez y a la perfección de la vejez. Son obras, al mismo tiempo, armónicas y constructivas: preocúpanse a la par de abrir zonas totalmente nuevas de problemas y de la ordenación arquitectónica cada vez más clara del material de ideas obtenido.

Por lo que se refiere a la *Crítica del juicio,* es cierto que a primera vista parece predominar en ella el segundo aspecto sobre el primero. La concepción de esta obra parece hallarse determi-

nada, ante todo, más bien por consideraciones en torno a la organización sistemática exterior de los conceptos cardinales y fundamentales de la crítica que por el descubrimiento de leyes propias y específicamente nuevas de la conciencia. En efecto, la capacidad del juicio se presenta bajo su primer concepto como una actividad *mediadora* entre la razón teórica y la razón práctica, como el eslabón llamado a engarzar una y otra en una nueva unidad.

Es cierto que la naturaleza y la libertad, el ser y el deber deben, con arreglo a la idea fundamental de la teoría crítica, seguir siendo campos separados; no obstante, se busca aquí un punto de vista desde el cual podamos enfocar estos dos campos no tanto en sus diferencias como en sus mutuas relaciones, no tanto en lo que conceptualmente los separa como en su coordinación armónica. De aquí que ya en el prólogo a la *Crítica del juicio* se hable de éste como de un "nexo de engarce entre las dos partes de la filosofía, para hacer de ellas un todo".

"Los conceptos de la naturaleza —dice aquí Kant—, que sirven de base a todo conocimiento teórico, descansaban sobre las leyes del entendimiento. El concepto de la libertad, en que se contenía el fundamento de todos los preceptos *a priori* no condicionados por los sentidos, descansaba sobre las leyes de la razón... Sin embargo, en la familia de la capacidad de conocimiento de que hablamos más arriba existe, además, un eslabón entre la razón y el entendimiento. Este eslabón es la *capacidad de juicio*, de la cual tenemos razones para suponer, basándonos en la analogía, que puede entrañar asimismo, si no sus propias leyes, sí un principio propio y privativo de ella, que ha de ser investigado con arreglo a leyes y que es, en todo caso, un *a priori* puramente subjetivo, el cual, aunque no tenga como órbita propia un campo privativo de objetos, puede tener, sin embargo, su campo propio, con sus características peculiares, dentro del cual sólo rija precisamente este principio." [1]

Es criterio constante y general en la literatura kantiana el de que la analogía a que aquí se refiere Kant era para él el verdadero hilo conductor que había de llevarle al descubrimiento de los problemas de la "crítica del juicio". Según quienes así piensan, la estética kantiana no surgió del interés directo por los problemas

[1] *Crítica del juicio*, Introducción, III (v, 245).

del arte y de la creación artística ni fué articulada en una obra *armónica* con los problemas de las leyes de la naturaleza bajo el imperio de una necesidad nacida de la cosa misma, sino que tanto en uno como en otro caso se impone más bien la predilección que Kant siente por la ordenación artística y artificiosamente exterior de los conceptos y por la ordenación de la capacidad de conocimiento en distintas "familias".

Sin embargo, si seguimos las huellas de este criterio sobre los *orígenes* históricos de la crítica del juicio, vemos que sus *resultados* históricos aparecen casi como un milagro. Pues de pronto nos encontramos con algo muy extraño y misterioso, y es que con esta obra que parece desentonar de un modo tan completo de los postulados específicos de su sistemática y estar destinada exclusivamente a llenar una laguna de ella, Kant influye más que con cualquiera otra en la totalidad de la cultura espiritual de su tiempo. Fué partiendo de la *Crítica del juicio* precisamente como Goethe y Schiller —cada cual a su modo y por su camino— descubrieron y fijaron sus verdaderas relaciones interiores con Kant. Y ella fué, más que ninguna otra obra de Kant, la que inició un nuevo movimiento de conjunto del pensamiento y de la concepción del universo que habría de marcar la orientación a toda la filosofía postkantiana.

Muchas veces ha sido admirado, pero apenas si ha sido explicado de un modo verdaderamente satisfactorio, ese "venturoso destino" por virtud del cual lo que sólo empieza siendo un resultado del desarrollo del esquematismo trascendental acaba convirtiéndose en expresión de los más profundos problemas intrínsecos de la formación del espíritu en el siglo XVIII y en la primera parte del XIX. Estamos ante una paradoja histórica de las más curiosas: preocupado simplemente por completar y desarrollar la trama sistemática de su doctrina, Kant se ve conducido a un punto que puede ser considerado precisamente como el punto de convergencia de todos los intereses espirituales vivos de su época, y partiendo de aquí, principalmente, es como logra "construir el concepto de la poesía goetheana".[2]

[2] Cf. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, 3ª ed., t. II, p. 173 (existe trad. española de esta obra por V. Arroyo, con el título de *Historia de la filosofía*, México, 1944).

Y a esto se añade otro factor, que viene a subrayar todavía más la paradoja. Lo que a Goethe le cautivó en la *Crítica del juicio* no fué solamente el contenido, sino también la arquitectura, la disposición material de la obra. Es esta peculiar disposición arquitectónica la que, según él, hace que le deba "una época extraordinariamente alegre de su vida". "Vi reunidas aquí mis aficiones más dispares, tratados por igual los productos del arte y de la naturaleza, mutuamente iluminados los juicios estéticos y los teleológicos... Alegrábame de ver la estrecha afinidad existente entre el arte poético y la creencia comparada de la naturaleza, puesto que uno y otra aparecían sometidos a la misma capacidad de juicio."

Y, sin embargo, es precisamente este rasgo fundamental de la obra que tanto atrae a Goethe el que constituye desde el primer momento la piedra de escándalo en la acogida que la crítica de los especialistas filósofos le dispensa. Lo que era para Goethe la verdadera clave de la comprensión es considerado en general y especialmente por la concepción moderna como uno de los rasgos más extraños y misteriosos de las ideas de Kant y de su modo de exponerlas.

Hasta un hombre como Stadler, que sigue con tanta perspicacia en todos los demás aspectos la estructura de la crítica de la capacidad teleológica del juicio, exterioriza su extrañeza al llegar a este punto. A su modo de ver, la coordinación del problema estético con el problema de la teleología de la naturaleza es inoportuna, porque hace que se atribuya un valor demasiado grande a un aspecto que reviste una significación puramente formal y, por tanto, que se desconozca el valor profundo de la obra.[3]

Por donde nos vemos colocados ante un curioso dilema. Precisamente lo que en un análisis puramente intrínseco del contenido filosófico de la *Crítica del juicio* parece revelarse como una parte relativamente fortuita y superflua de la obra es también lo que, de otro lado, parece haber constituído el factor esencial de la influencia histórica directa y de la acción general que esta obra ejerció. Ahora bien, ¿debemos atenernos a este resultado, o

[3] Stadler, *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, Leipzig, 1874, p. 25.

hemos de pensar que, a pesar de ello, existe entre la sistemática formal de la *Crítica del juicio* y sus problemas intrínsecos fundamentales una conexión profunda, que ha ido oscureciéndose poco a poco a nuestros ojos y que, en cambio, se hallaba todavía muy cercana y era directamente asequible para la cultura espiritual del siglo XVIII, dadas las premisas peculiares de que partía?

Planteado este problema, nos conduce al mismo tiempo ante una dificultad de orden general con que tropieza la comprensión histórica y sistemática de la *Crítica del juicio.* Uno de los rasgos fundamentales de la metodología trascendental de Kant consiste en que dice siempre referencia a un determinado "hecho" sobre el cual opera la crítica filosófica. Por muy difícil y embrollada que pueda ser la trayectoria de esta crítica de por sí, el *objeto* sobre que recae es, desde el primer momento, de una innegable claridad. En la *Crítica de la razón pura* este hecho lo daban la forma y estructura de la matemática y de la física matemática; en la *Crítica de la razón práctica* servían de punto de partida la actitud del "sentido común humano" y el criterio por él empleado en todo enjuiciamiento moral.

Pues bien, en los problemas resumidos por Kant bajo el concepto unitario de "capacidad de juicio" no descubrimos, a primera vista, semejante base de investigación. Cualquier disciplina científica especial que pudiera mencionarse en este sentido, al igual que cualquiera orientación específica, psicológicamente caracterizada, de la conciencia en la que quisiéramos apoyarnos con este objeto, resultaría insuficiente en una investigación un poco profunda del asunto. Por la sencilla razón de que no existe ningún camino que lleve directamente de los problemas de la ciencia descriptiva y clasificadora de la naturaleza a los problemas de la plasmación estética, como no podrá tampoco encontrarse, a la inversa, como método peculiar de investigación de la naturaleza, ningún camino directo de acceso que vaya desde la conciencia estética al concepto de fin.

Por donde nos encontramos siempre con que son las *partes,* evidentemente, pero nunca el *todo* llamado a servir de nexo espiritual entre ellas, lo que puede ser susceptible de aseguramiento trascendental en un "dato" unitario de la razón. Y, sin embargo, no tenemos más remedio que admitir también en este punto la

existencia de esa unidad intrínseca a que pueda referirse y en que pueda apoyarse el problema filosófico, si no queremos que la *Crítica del juicio* sea un salto en el vacío, en vez de ser algo que se derive y desarrolle con una continuidad y un rigor metódicos de los problemas anteriormente tratados.

Intentaremos, antes de dar un solo paso más y de entrar en el análisis de los problemas concretos y especiales que plantea la *Crítica del juicio*, determinar ante todo en su completa precisión esta unidad fundamental. Intento que nos obligará, evidentemente, a abandonar por un momento los caminos de la misma sistemática crítica para remontarnos de nuevo a los primeros orígenes históricos e intrínsecos de la metafísica.

2

La primera definición que Kant da de la capacidad de juicio como una capacidad que dicta leyes *a priori*, nos remite en cuanto a su tenor literal más bien a un problema de lógica "formal" general que a un problema fundamental perteneciente a la órbita de la filosofía trascendental. "Facultad de juicio es —dice Kant— la capacidad de concebir lo especial como contenido dentro de lo general". Dado lo general (la regla, el principio, la ley), es *determinante* la capacidad de juicio que subsume dentro de ello lo particular (aun cuando, considerada como capacidad de juicio trascendental *a priori*, indique las condiciones con arreglo a las cuales sólo puede ser subsumido ese algo particular). En cambio, cuando sólo se da lo particular y la capacidad de juicio tiene que encargarse de buscar lo general *de ello*, esta capacidad de juicio es puramente "reflexiva".[4]

Según esta definición, el problema de la capacidad de juicio coincidiría con el problema de la formación de conceptos, pues lo que el concepto hace es precisamente reunir los ejemplares sueltos en un género superior bajo cuya generalidad son concebidos aquéllos. Pero ya la simple reflexión histórica se encarga de indicarnos que bajo este problema en apariencia tan sencillo se esconden multitud de problemas: los que se refieren a la teoría de la "sustancia" y la determinan de un modo decisivo.

[4] *Crítica del juicio*, Introducción, IV (v, 248).

Sócrates es señalado por Aristóteles como el descubridor del concepto, por haber sido el primero que se dió cuenta del problema contenido en la relación entre lo particular y lo general, relación expresada por medio del concepto. En la pregunta del τί ἔστι que Sócrates formula al concepto se revela ante él un nuevo sentido del problema general del *ser*. Sentido que habrá de manifestarse en toda su pureza más adelante, al desarrollarse el *eidos* socrático para formar la *idea* platónica.

Bajo esta nueva forma, se eleva inmediatamente a una nueva fase de consideración el problema de las relaciones entre lo general y lo particular. Lo general no aparece ya ahora —como todavía podía aparecer en la versión socrática— como la simple *síntesis* de lo particular en el género y a través de él, sino como el *arquetipo* de la misma plasmación concreta. Las cosas especiales "son" en la "imitación" de lo general y al "participar" en ello, siempre y cuando se les pueda atribuir, en términos generales, alguna clase de "ser".

Este pensamiento fundamental abre una nueva etapa en la historia general de la filosofía. Claro está que recurriríamos a una fórmula demasiado sencilla si tratáramos de caracterizar esta nueva trayectoria diciendo que viene a desplazar el problema de la coordinación entre lo general y lo particular del campo de la *lógica* al campo de la *metafísica*. Esto valdría tanto como dar ya por supuestas la lógica y la metafísica como factores *conocidos*, cuando el verdadero interés del progreso del pensamiento que aquí tenemos ante nosotros consiste más bien en el conocimiento de cómo ambos campos van destacándose poco a poco y deslindándose en sus mutuas influencias.

Este nítido deslinde aparece trazado ya en Aristóteles, pero sólo de un modo aparente. Claro está que tampoco Aristóteles es, en modo alguno, un "empirista"; tampoco sus reflexiones giran, ni mucho menos, en torno a la fijación de lo particular, sino en torno a la captación de la "sustancia"[1]. Pero allí donde Sócrates y Platón planteaban el problema del concepto, ve él un problema ontológico más concreto. El τί ἔστι socrático es sustituido por el τὸ τί ἦν εἶναι: *el problema del concepto se transforma en el problema del fin.* Pero aquí el fin no se circunscribe, como en Sócrates, a las metas y a las operaciones técnicas del hombre, sino

que se intenta demostrarlo al mismo tiempo como la razón última de cuanto acaece en la naturaleza.

Es lo general del fin lo que nos da la clave para llegar a conocer la generalidad del ser. Manifiéstase en toda la variedad y en toda la especificación del devenir empírico un algo típico y universal que da a este proceso su dirección. El universo de las "formas" no existe, por tanto, más allá de los fenómenos, como algo existente de por sí y separado, sino que es algo que se contiene interiormente dentro de los mismos fenómenos como un todo de fuerzas proyectadas hacia un fin y que intervienen como fuerzas reguladoras y orientadoras en el transcurso del acaecer puramente material.

Por eso vemos que, dentro del sistema aristotélico, es el concepto del *desarrollo* el que tiene por función compensar la antítesis de materia y forma, de lo particular y lo general. Lo particular no "es" lo general, pero aspira a llegar a serlo, al recorrer el ciclo de sus posibles plasmaciones. En esta transición de lo posible a lo real, de la potencia al acto, consiste lo que Aristóteles designa en el sentido más general por medio del concepto del movimiento. El movimiento natural es, por tanto, ya en cuanto a su concepto puro, movimiento orgánico. Es así como la entelequia aristotélica trata de representar la consecución de lo que antes buscaron el concepto del *eidos* socrático y el de la *idea* platónica.

La pregunta de cómo se comporta lo particular con respecto a lo general, de cómo aquello es algo separado de esto y al mismo tiempo idéntico con ello, se contesta, según Aristóteles, con el concepto del fin, pues es en este concepto en el que captamos directamente cómo todo acaecer particular se reasume en un *todo* y es condicionado y mantenido por un todo trascendente. En el fin aparecen unidos el ser y el devenir, la forma y la materia, el mundo inteligible y el mundo sensible; en él parece dada la realidad verdaderamente concreta que encuadra y aúna como especiales determinaciones todas estas antítesis.

El *sistema neoplatónico*, basado todo él y por doquier en una combinación de conceptos fundamentales platónicos y aristotélicos, recoge aquella función; pero el concepto del desarrollo asume en él un matiz distinto que en Aristóteles. Para éste, el desarrollo iba unido, ante todo, a los fenómenos de la vida orgánica; en

cambio, Plotino esfuérzase en restaurar este concepto en su significado más amplio y más abstracto, entendiendo por él no tanto el devenir natural mismo como aquella transición de lo absolutamente uno y primero al ser intermedio y derivado que constituye la concepción fundamental de su sistema.

Por tanto, el desarrollo aparece aquí bajo la forma metafísica de la emanación: es aquel proceso primigenio por medio del cual se desciende desde el primigenio fundamento inteligible hasta el mundo de los sentidos a través de una serie de fases y de grados. Ahora bien, en esta manera de presentar el problema aparece por vez primera con entera claridad dentro de la historia de la filosofía la relación y correlación conceptual entre el problema biológico y el problema estético, entre la idea del organismo y la idea de lo bello. Ambos radican, según Plotino, en el problema de la forma y expresan, aunque en distinto sentido, la relación entre el mundo de las formas puras y el mundo de los fenómenos.

Así como en la procreación de los animales no intervienen solamente causas materiales y mecánicas, sino que actúa desde dentro, como la causa verdaderamente motriz, el *logos* plasmador, que es el que se encarga de transferir la estructura característica del género al nuevo individuo que nace, en el artista el proceso creador presenta el mismo engarce, aunque visto bajo otro aspecto. También aquí es como si la idea, que al principio sólo existe como un algo espiritual y, por tanto, como un algo uno e indivisible, se expandiese en el mundo de la materia; el arquetipo espiritual que el artista lleva dentro de sí se impone a la materia y la convierte en reflejo de la unidad de la forma.

Cuanto mayor es la perfección con que esto acaece, con mayor pureza se realiza el fenómeno de lo bello. En este concepto uno encierra ya, en el fondo, el fruto esencial de la estética idealista, en la medida en que ya antes de Kant había recibido forma rigurosamente sistemática. La estética especulativa, que brota de los medios de la academia florentina y cuya trayectoria posterior va desde Miguel Angel y Giordano Bruno hasta Shaftesbury y Winckelmann, no es, en rigor, sino la continuación y el desarrollo de los motivos fundamentales tocados por Plotino y los neoplatónicos.

La obra de arte es considerada, dentro de esta concepción de

conjunto, simplemente como una prueba concreta especialmente destacada de aquella "forma interior" sobre que descansa la concatenación del universo en general. Su estructura y su ordenación son la expresión concreta directamente plástica de lo que es el universo, considerado *como un todo*. Revela, como en un corte del ser, la ley fundamental de éste; muestra aquella coordinación completa de todos los momentos particulares cuyo supremo y acabado ejemplo tenemos ante nosotros mismos en el cosmos. Allí donde la observación empírica sólo percibe la dispersión en el espacio y en el tiempo, donde, por tanto, el universo se escinde para ella en una pluralidad de simples partes, la intuición estética descubre aquel entrelazamiento de fuerzas creadoras sobre que descansa tanto la posibilidad de lo bello como la posibilidad de la vida misma. Pues el fenómeno de la belleza como el de la vida aparecen encuadrados y captados por igual dentro del fenómeno fundamental de la *plasmación*.

Pero enfocado el problema desde este punto de vista, la metafísica especulativa se ve empujada inmediatamente a un resultado ulterior, postulado y señalado de antemano por su mismo modo de plantear el problema. La *plasmabilidad* que nos revela lo real tanto en el todo como en sus distintas partes, en lo general y en lo particular, sólo puede comprenderse desde el punto de vista de esta metafísica si su causa se manifiesta en un supremo entendimiento *absoluto*. Es esto lo que da su matiz teológico específico a la teoría abstracta del *logos*. Lo real es forma y cobra forma porque tiene detrás una inteligencia plasmadora y una suprema voluntad de forma. El *logos* es el principio de la explicación del universo en la medida en que es el principio de la creación del mundo.

Este pensamiento determinará en lo sucesivo no sólo la teoría del ser, sino, a la par con ella, toda la teoría del conocimiento. Ahora se trata, en efecto, de distinguir entre sí dos modos de conocimiento fundamentalmente antagónicos, uno de los cuales responde al punto de vista del intelecto finito y condicionado y el otro al punto de vista de la inteligencia incondicional y creadora. Para el punto de vista empírico, que arranca de las cosas concretas y no pasa de la comparación y la síntesis de lo particular, no hay otro camino por el que podamos adentrarnos en las leyes de lo

real que fijarse en las coincidencias y las diferencias de lo concreto, par unirlo por este medio en clases y tipos, en "conceptos" empíricos.

Ahora bien, ¿cómo sería posible ni siquiera esta forma conceptual empírica, concebida como la asociación de lo concreto dentro del espacio y del tiempo para formar géneros lógicos, si lo real no apareciera ordenado efectivamente de tal modo que fuese apto para recibir la forma de un *sistema de pensamientos?* Por tanto, donde quiera que aparentemente nos limitamos a enhebrar unas cosas concretas en otras para pasar del caso concreto al género y luego clasificar el género en especies, va ya implícita una premisa más profunda. Sin el supuesto de que el mundo, considerado en su conjunto, posee una estructura lógica fundamental que todo lo abarca, sin que pueda encontrarse en él un solo elemento que se halle completamente al margen de la concatenación con los demás, carecerían también de todo punto de apoyo las operaciones puramente empíricas de la comparación y la clasificación.

Pues bien, al reconocer esto siéntase al mismo tiempo el derecho a invertir todas las anteriores reflexiones. La verdad sólo se revelará ante nosotros en su verdadero y completo sentido cuando en vez de partir de lo concreto como de lo dado y lo real, acabemos por ello; cuando en vez de situarnos en medio de la existencia plasmada, nos remontemos a los mismos principios primigenios de la plasmación. Pues éstos y sólo éstos son "lo anterior según la naturaleza" que determina y gobierna en cuanto a su forma concreta todo lo particular. Para esta forma de concepción que en la generalidad de un principio supremo del ser abarca y posee al mismo tiempo la plenitud de todos los elementos del ser derivados acuñó ya Plotino el concepto y el término del "intelecto intuitivo".

La inteligencia infinita, la inteligencia divina, que no se limita a asimilarse algo exterior a ella, sino que crea el objeto mismo de su conocimiento, no reside en la mera intuición de un algo concreto, del que luego deriva, conforme a las reglas de la coordinación empírica o a las reglas de la deducción lógica, otro algo concreto, y así sucesivamente, en serie ilimitada, sino que abarca y contempla con una sola mirada la totalidad de lo real y lo posible. No necesita enlazar un concepto con otro, un principio con otro,

para obtener por este camino un "todo" aparente de conocimiento, que no pasaría de ser, en todo caso, necesariamente, un conglomerado fragmentario, sino que para él lo concreto y el todo, lo más próximo y lo más lejano, no son sino premisas y consecuencias encuadradas dentro de uno y el mismo acto espiritual indivisible.

Vistas a la luz de este concepto de la inteligencia divina y arquetípica, las diferencias en el tiempo son algo tan precario y caduco como las diferencias en la gradación de lo general sobre que versan la clasificación lógica y las reglas lógicas de la deducción. Esta inteligencia intuye la forma de conjunto de lo real porque la engendra de un modo activo a cada instante y se halla, por tanto, interiormente presente en la ley plasmadora de la forma a que se halla sujeto cuanto existe.[5]

Esta concepción fundamental a que nos estamos refiriendo se desarrolla a través de toda la filosofía de la Edad Media. Mantiénese también indemne en la filosofía moderna a partir de Descartes, aunque ésta le imponga el sello característico de su planteamiento específico del problema en cada momento. Así, por ejemplo, en la obra de Spinoza que lleva por título *De intellectus emendatione* y en la forma de la prueba ontológica de Dios mantenida en ella encontramos todavía en pleno vigor el concepto del intelecto creador y arquetípico; pero la concepción de conjunto en que este concepto aparece entretejido y las consecuencias hacia las que se orienta, han cambiado ya.

La concepción del mundo que Spinoza profesa no es ya la concepción orgánico-teleológica de Aristóteles y del neoplatonismo, sino que es el cosmos mecánico de Descartes y de la ciencia moderna. Sin embargo, este contenido nuevamente revelado se muestra también —por extraño que ello pueda parecer a primera vista— sumiso a la forma del viejo concepto metafísico. Pues es precisamente el pensamiento matemático, que generalmente se invocaba como testimonio de un método silogístico y, por tanto, "discursivo", el que según Spinoza garantiza y atestigua la posibilidad de un conocimiento distinto, puramente intuitivo. Todo co-

[5] Cf. sobre le concepto del *intellectus archetypus* la exposición que hace Kant del problema en su carta a Marcus Herz, *supra*, pp. 156 ss.

nocimiento auténticamente matemático procede *genéticamente:* determina las cualidades y características del objeto al crear este objeto mismo. De la idea adecuada de la esfera, siempre y cuando se la conciba no como una imagen muerta proyectada sobre el encerado, sino como la ley viva y constructiva de que la esfera brota, cabe derivar con una seguridad y una totalidad inquebrantables todas sus determinaciones concretas.

Si transferimos el postulado que va implícito en este ideal geométrico de conocimiento a la totalidad del contenido del universo, veremos que también aquí se trata de concebir una idea de este todo en la que queden encuadradas todas sus especiales cualidades y modificaciones. El concepto de la sustancia una, con una serie infinita de atributos, representa la solución que el sistema spinoziano da a este problema: es algo así como la contraimagen absolutamente realista de la idea del intelecto arquetípico y creador. Se capta aquí un concepto general del ser en el que, según la sentencia del sistema de Spinoza, se contienen todas las cualidades y leyes especiales del ser del mismo modo necesario que la naturaleza del triángulo lleva implícito el que sus tres ángulos valgan dos rectos.

La verdadera ordenación y articulación de las cosas revélase, por tanto, idéntica a la ordenación y articulación de las ideas. Pero frente a la articulación de las ideas aparece, por otra parte, la sucesión puramente fortuita de nuestras representaciones puramente subjetivas; frente a la visión de la estructura del todo universal, el simple conocimiento del curso empírico-temporal del acaecer y de la agrupación empírico-espacial de los cuerpos dentro de una sección limitada del ser. Si, siguiendo a Spinoza, llamamos al conocimiento de estas conexiones de los fenómenos en el tiempo y en el espacio la forma de conocimiento de la "imaginación", nos encontramos con que la forma de la intuición pura, que representa la única etapa verdaderamente adecuada del conocimiento, se enfrenta con aquélla en un antagonismo riguroso y absoluto.

Y lo mismo que aquí, en toda la historia de la filosofía moderna se ve claramente que el concepto del "intelecto intuitivo" posee, además de su sentido más general, fijado ya desde Plotino y los neoplatónicos, un sentido variable en el que expresa la con-

cepción concreta del mundo a que en cada caso se acopla y somete. Por consiguiente, la trayectoria de conjunto de los modernos sistemas especulativos puede ser seguida a la luz de la progresiva transformación que este concepto va experimentando a lo largo del pensamiento moderno.

Así, por ejemplo, la formulación por Kepler del concepto de la "inteligencia creadora" descubre, al lado del tema fundamental matemático, el tema fundamental estético de su teoría: como el creador del universo, el "demiurgo" llevaba en su seno, además de las figuras y los números matemáticos, las proporciones y "armonías" estéticas, su reflejo y su brillo aparecen también por doquier dentro de la existencia empírica y condicionada.

En Shafterbury vemos cómo este idealismo retorna luego directamente a sus fuentes antiguas, ya que este autor enlaza de nuevo su doctrina con el problema de la vida y con la versión aristotélico-neoplatónica del concepto del organismo. Esto hace que pase de nuevo al centro del problema el concepto de la "forma interior", para mostrarse importante y fecunda tanto en el desarrollo mismo de la especulación como en la concepción artística del mundo y de la vida. Cuanto vive debe la peculiaridad individual de su existencia a la forma específica que en ella actúa: pero la unidad del universo descansa sobre el hecho de que todas sus formas especiales se contienen dentro de una "forma de todas las formas", con lo que la totalidad de la naturaleza aparece como expresión del mismo "genio" del universo, encargado de dispensar la vida y marcar el fin. El siglo XVIII se halla todavía de lleno, sobre todo en Alemania,[6] adscrito a esta concepción fundamental, que constituye, por tanto, una de las premisas latentes hacia las que apunta la *Crítica del juicio.*

Para comprender plenamente aunque sólo sea la estructura *externa* de la crítica del juicio, es necesario tener presente este fondo histórico general. Los distintos conceptos fundamentales con que nos enfrentamos en el desarrollo metafísico-especulativo del problema del juicio como con las fases principales de un camino histórico constituyen al propio tiempo las verdaderas piedras

[6] Más detalles acerca de esto en mi obra *Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte,* 2ª ed., Berlín, 1918, especialmente pp. 206 *ss.*

miliares del proceso discursivo sistemático dentro de la ejecución de la *Crítica del juicio.* La relación entre lo general y lo particular es colocada por la misma definición de la capacidad de juicio en el centro de la investigación. La relación y la conexión interna que debe admitirse entre el problema estético y el problema teleológico, entre la idea de lo bello y la idea del organismo, exprésase en la posición respectiva que ocupan las dos partes principales de la obra, correlativas entre sí y complementarias la una de la otra.

A partir de este punto, el pensamiento sigue desarrollándose así: el problema del concepto empírico y el problema del fin destácanse en su conexión; el sentido del concepto de desarrollo va determinándose cada vez con mayor precisión, hasta que por último la totalidad del problema kantiano se resume en aquellas profundas consideraciones sobre la posibilidad de una "inteligencia arquetípica" en las que, según Fichte y Schelling, alcanza su apogeo la razón filosofante y sobre las que ya no es posible ningún progreso.

No indagamos aquí el *contenido* intrínseco preciso de todos estos problemas sueltos, sino que sólo enfocamos provisionalmente la disposición general de la obra, la articulación de los problemas parciales en un problema de conjunto. La filología y la crítica kantianas modernas no han sabido, generalmente, encontrar este problema de conjunto, sobre todo porque en su enjuiciamiento sistemático de los pensamientos de Kant se atienen demasiado unilateralmente a aquel estrecho concepto del "desarrollo" que se impone en el campo de la ciencia biológica en la segunda mitad del siglo XIX. La misma excelente investigación de Stadler sobre la teleología de Kant se limita exclusivamente a trazar un paralelo entre Kant y Darwin. Del mismo modo que se creía hacer el mejor honor a la concepción goetheana de la naturaleza presentando a Goethe como un "darwinista antes de Darwin", aplicábase la misma caracterización a Kant, a pesar de que debía mover aquí a especial prudencia su conocida frase de que era "absurdo para el hombre" orientarse hacia una explicación mecánica de los seres orgánicos y confiar en la aparición de un "Newton de la yerba".

Pero en realidad sólo es posible llegar a comprender clara-

mente la posición histórica que ocupa la *Crítica del juicio* a condición de que se haga frente a todo intento de proyectar de antemano esta obra sobre el punto de vista de la moderna biología, para considerarla exclusivamente dentro de su propio medio. La *teleología metafísica,* tal como se desarrolló a través de las más diversas transformaciones y ramificaciones desde la antigüedad hasta el siglo XVIII, brinda el *material* para el problema crítico de Kant. No quiere esto decir que nuestro filósofo reciba de ella ninguna orientación decisiva de su pensamiento, sino simplemente que esa teleología señala la totalidad de los *objetos* problemáticos a que Kant pretende dar una solución.

Claro está que tal vez no se destaque en ninguna parte con tanta nitidez y tanta claridad como en este punto el contraste entre esta solución y las categorías tradicionales del pensamiento metafísico. En ninguna parte se muestra la "revolución del pensamiento" que es la filosofía crítica de un modo tan decisivo como aquí, donde se busca la metafísica precisamente en un campo tradicionalmente considerado como su campo específico y su verdadero radio de acción.

También aquí empieza Kant sus investigaciones con aquella inversión del problema que corresponde a su plan metódico general. No es la peculiaridad de las *cosas* la que atrae su mirada, ni le preocupan las condiciones a que responde la *existencia* de las formaciones ajustadas a un fin en la naturaleza y en el arte; no, lo que él trata de determinar es el rumbo peculiar que nuestro conocimiento sigue cuando *enjuicia* algo que es como ajustado a un fin, como proyección de una determinada forma. Lo único que aquí se debate es el derecho y la validez objetiva de este juicio. Y esto, y sólo esto, da su profunda explicación y justificación a la reducción del problema estético y teleológico a una *Crítica del juicio* que forma una unidad.

El término "capacidad de enjuiciamiento", introducido primeramente por Meier, un discípulo de Baumgarten, empleábase ya de un modo general en la estética alemana antes de que viniese Kant; lo que ocurre es que sólo partiendo de la concepción fundamental trascendente como un todo adquiere este concepto el nuevo y peculiar significado con que aquí se presenta ante nosotros.

Si nos mantenemos dentro de la concepción del mundo del realismo simplista o metafísico, el planteamiento del problema que tiene como punto de partida el análisis del juicio parecerá siempre, de un modo o de otro, un planteamiento "subjetivista": el *juicio* como punto de partida parece contraponerse aquí al punto de partida del *objeto*. Pero el aspecto de la cosa cambia tan pronto como se tiene presente que para Kant, según la convicción general registrada ya en la *Crítica de la razón pura*, el juicio y el objeto son conceptos rigurosamente correlativos, de tal modo que, en un sentido crítico, la verdad del objeto sólo puede ser enfocada y razonada desde el punto de vista de la verdad del juicio. Si investigamos qué se entiende por la referencia de una representación a su objeto y qué significa por tanto, en general, la admisión de "cosas" como contenidos de la experiencia, encontraremos como último dato en que podemos apoyarnos la diferencia de validez existente entre aquellas diferentes formas de juicio que los *Prolegómenos* contraponen entre sí como juicios de percepción y juicios de experiencia. Es la necesidad y la validez general que atribuímos a los segundos la que constituye el objeto del conocimiento empírico; la síntesis apriorística sobre que descansan la forma y la unidad del juicio es también la base de la unidad del objeto, siempre y cuando se le conciba como "objeto de una posible experiencia".

Por donde ya dentro de la reflexión teórica descubrimos como algo basado en la vigencia y la peculiaridad específicas de determinados juicios lo que llamamos el ser y la realidad empírica. Una forma análoga de investigación fué la que nos salió al paso en seguida en la estructura de la ética. Al enfocar el mismo acto unas veces desde el punto de vista de la causalidad empírica y otras veces desde el punto de vista del deber moral, hemos visto por primera vez cómo se enfrentaban entre sí como dos campos nítidamente distintos el reino de la naturaleza y el reino de la libertad.

Partiendo de estas premisas, se comprende inmediatamente que, para poder afirmar la esfera estética como una esfera propia y sustantiva de problemas y para que la concepción teleológica de las cosas como "fines naturales" pueda prevalecer al lado de la

explicación causal y mecánica de los sucesos de la naturaleza, para que estas dos clases de problemas encuentren una solución, es necesario descubrir un nuevo campo de juicios que en su estructura y en su validez objetiva se distingan tanto de los juicios fundamentales teóricos como de los prácticos. Si el reino del arte y el de las formas orgánicas de la naturaleza representan un mundo distinto del de la causalidad mecánica y del de las normas morales, es porque la articulación entre las formaciones concretas que en uno y otro admitimos se rige por una forma peculiar de leyes que no puede ser expresada ni por las "analogías de la experiencia" teóricas, por las relaciones entre sustancia, causalidad e interdependencia, ni por los imperativos éticos.

¿Cuál es esta forma de leyes y en qué se basa la necesidad que también le atribuímos? ¿Es ésta una necesidad "subjetiva" o una necesidad "objetiva", es decir, básase en una conexión que exista simplemente en nuestra representación humana y que partiendo de ésta impongamos falsamente a los objetos, o tiene su fundamento en la esencia misma de estos objetos? ¿Es el concepto de fin, como pretende Spinoza, simplemente un *asylum ignorantiae,* o constituye más bien, como afirman Aristóteles y Leibniz, el fundamento objetivo de toda explicación profunda de la naturaleza? O bien, transfiriendo todos estos problemas del terreno de la naturaleza al del arte: ¿hállase éste colocado bajo el signo de la "verdad natural" o bajo el signo de la simple "apariencia", es imitación de algo que exista o una libre creación de la fantasía, que pueda trazar la realidad dada a su capricho y antojo? Son éstos problemas que se extienden a través de todo el desarrollo de la teoría orgánica de la naturaleza y a lo largo de toda la estética. De lo que aquí se trata es de asignarles un lugar *sistemático* fijo, lo que representa ya tanto como la mitad de su solución.

Y no es que este problema represente ningún momento completamente nuevo en la trayectoria de la teoría crítica. Ya en la clásica carta de Kant a Marcus Herz en la que se postula y se anuncia también una nueva fundamentación para los juicios referentes al gusto, se enfoca el problema general "trascendental" de modo que abarque como formas específicas todos los distintos modos por virtud de los cuales pueda fundamentarse cualquier tipo

de validez objetiva.[7] Esta objetividad, ya nazca de la necesidad del pensamiento de la intuición o responda a la necesidad del ser o del deber, constituye siempre un problema único determinado.

Lo que la *Crítica del juicio* aporta es una nueva diferenciación de este problema. Descubre una nueva modalidad del título de vigencia, pero sin que con ello se salga absolutamente para nada del marco trazado ya por el primer esbozo general de la filosofía crítica. El verdadero engarce entre el mundo de la libertad y el mundo de la naturaleza no puede consistir en que deslicemos ningún reino intermedio esencial entre el reino del ser y el del deber, sino simplemente en que descubramos un tipo de *reflexiones* que participe por igual del *principio* de la explicación empírica de la naturaleza y del *principio* del enjuiciamiento moral.

El problema está en saber si no podrá concebirse también la "naturaleza" de tal modo "que las leyes de su forma concuerden por lo menos con la posibilidad de los fines que en ellas actúan con arreglo a las leyes de la libertad".[8] La contestación afirmativa a esta pregunta nos abrirá en seguida una perspectiva totalmente nueva, la cual llevará consigo nada menos que un cambio en cuanto a la mutua colocación sistemática de todos los conceptos críticos fundamentales descubiertos y determinados hasta ahora. Surge así el problema de examinar hasta qué punto esta transformación corrobora los fundamentos anteriores y en qué medida son ampliados o rectificados por ella.

3

El problema de la *formación individual* de lo real, problema que figura en el centro mismo de la *Crítica del juicio*, es determinado en cuanto al sentido y a la terminología por el concepto de la *adecuación al fin*, que sirve de punto de partida a Kant. Es cierto que, desde el punto de vista del sentimiento lingüístico moderno, esta primera denominación dada al problema fundamental no corresponde por entero a su contenido real. En efecto, cuando hablamos hoy de la adecuación de algo a un fin, solemos relacionar con ello la idea de un fin consciente, de una creación intencional,

[7] Véase *supra*, pp. 159 *ss*.

[8] *Crítica del juicio*, Introducción, núm. II (v, 244).

idea que por el momento debemos dejar completamente a un lado aquí, si queremos enfocar el problema en su verdadera generalidad.

Pero la terminología usual en el siglo XVIII toma aquella expresión de "adecuación al fin" en un sentido más amplio: ve en ella la idea de toda coordinación de las partes de un todo múltiple para formar una unidad, cualesquiera que sean las razones sobre que descanse esa coordinación y las fuentes de que pueda emanar. En este sentido, la expresión de referencia viene a ser la transcripción alemana del mismo concepto que Leibniz incorpora a su sistema con el nombre de "armonía". Dícese que un todo es "adecuado al fin" cuando las partes se hallan enlazadas y agrupadas en él de tal modo que cada parte no sólo aparece al lado de la otra, sino que se ajusta además a ella en cuanto a su sentido peculiar.

Esta relación es la que hace que el todo se convierta de un simple conglomerado en un sistema armónico, en el que cada miembro tiene su función propia y peculiar y todas estas funciones guardan entre sí tal armonía que se unen en una obra total unitaria y en una significación de conjunto. El ejemplo prototípico de esta sustancial coordinación era, para Leibniz, el universo mismo, en el que cada mónada existe de por sí, y desligada de toda influencia física exterior, obedece exclusivamente a su propia ley, mientras que, por otra parte, todas estas leyes particulares hállanse de antemano reguladas de modo que exista entre ellas la más precisa adecuación y una coincidencia completa en cuanto a sus resultados.

En contraste con esta concepción total de la metafísica, parece que el método filosófico crítico se plantea, de momento al menos, un problema sustancialmente más sencillo y menos pretencioso. Esta concepción se proyecta, como corresponde a su tendencia fundamental, no tanto sobre la forma de la realidad misma como sobre la forma de nuestros conceptos de lo real. Su punto de partida no es la sistemática del universo, sino la sistemática de estos conceptos. En efecto, dondequiera que tenemos ante nosotros un todo, no de cosas, sino de conocimientos y verdades, se nos plantea en realidad el mismo problema.

Cada uno de estos todos lógicos es, al mismo tiempo, una trama

lógica cada uno de cuyos hilos condiciona la totalidad de los demás, a la par que es condicionado por ella. Los elementos no aparecen aquí simplemente enlazados los unos a los otros, sino entremezclados y revueltos: la relación que entre ellos se establece dentro del complejo de que forman parte refiérese sustancial y necesariamente a su propia existencia lógica. Este tipo de coordinación se revela ya claramente en el sistema de los conocimientos matemáticos puros. Si nos fijamos en un sistema de éstos, por ejemplo en el conjunto de principios que solemos agrupar bajo el concepto de la geometría euclidiana, vemos que se trata de una progresiva construcción gradual en la que, partiendo de comienzos relativamente simples se avanza, con arreglo a una forma fija de conexión intuitiva y de razonamiento deductivo, a resultados cada vez más ricos y más complejos.

El tipo de esta construcción nos garantiza que no pueda llegarse jamás por este camino a un resultado que no sea ya totalmente determinable por el que lo precede, si bien, por otra parte, cada nuevo paso amplía el conjunto de saber anterior y le añade sintéticamente una nueva determinación especial. Reina aquí, por tanto, una unidad de principio que se traduce, continua y constantemente, en una variedad de resultados, un simple embrión intuitivo que va desarrollándose para nosotros conceptualmente y desdoblándose en una serie de por sí infinita y, sin embargo, plenamente dominable y abarcable de nuevas formaciones.

De este modo se da ya aquí aquella trabazón y aquella correlación de las partes que constituyen el momento esencial del concepto kantiano de la "adecuación al fin". Según esto, la "adecuación al fin" no prevalece solamente en las formaciones fortuitas de la naturaleza, sino también en las formaciones estrictamente necesarias de la intuición pura y del concepto puro. Antes de buscarla en el campo de las formas naturales, debemos descubrirla y retenerla en el campo de las mismas formas geométricas.

"Una figura tan simple como el círculo puede desdoblarse ya en multitud de problemas cada uno de los cuales exigiría toda una serie de especiales condiciones y que se derivan como por sí mismos a modo de una de las infinitas excelentes cualidades de esta figura... Todas las secciones cónicas de por sí y comparadas las unas con las otras son fecundas en principios para la desintegra-

ción en una serie de posibles problemas: de tal manera es simple la definición que explica su concepto. Da, verdaderamente, gusto ver con qué entusiasmo los antiguos geómetras investigan estas cualidades de las líneas de esta clase sin dejarse desorientar por la pregunta propia de cabezas mezquinas: ¿para qué puede servir este conocimiento, para qué puede servir, por ejemplo, el conocimiento de la parábola sin conocer la ley de la gravedad sobre la tierra, que nos permita aplicarla a la línea de lanzamiento de los cuerpos pesados? ... Mientras trabajaban de este modo para la posteridad sin darse cuenta de ello, recreábanse en una adecuación al fin de la esencia de las cosas, que les era dado representar completamente *a priori* en su necesidad. Platón, maestro también en esta ciencia, vióse arrastrado por esta cualidad originaria de las cosas, que podemos descubrir al margen de toda experiencia y por la capacidad del espíritu para deducir la armonía de los seres de su principio suprasensible..., a un estado de entusiasmo que lo elevó, por encima de los conceptos empíricos, al plano de ideas que sólo reputaba explicables mediante una comunidad intelectual con el origen de todos los seres. Nada tiene de extraño que Platón no dejara entrar en su escuela a quienes ignoraban el arte de medir, aunque él se propusiera derivar de la intuición pura, inherente al espíritu humano, lo que Anaxágoras infería de los objetos de la experiencia y de su enlace teleológico. Es precisamente en la necesidad de lo que es adeudado a un fin y se halla formado de tal modo que parece estar organizado deliberadamente como para nuestro uso, a la par que parece corresponder también a la esencia originaria de las cosas, sin relación alguna con nosotros, donde reside el fundamento de la gran admiración por la naturaleza, no tanto fuera de nosotros como en nuestra propia razón; en este sentido, es sin duda alguna perdonable que esta admiración pueda ir exaltándose poco a poco, por incomprensión, hasta llegar al lirismo." [9]

Sin embargo, este impulso entusiasta del espíritu, nacido del asombro que en nosotros produce la estructura armónica interior de las figuras geométricas, retrocede ante la serena visión crítico-trascendental, a condición de que sepamos penetrar a fondo en

[9] *Crítica del juicio*, § 62 (v, 440 s.).

los resultados fundamentales de la estética trascendental. Esta nos demuestra, en efecto, que el orden y la regularidad que creemos percibir en las formas proyectadas dentro del espacio somos nosotros, en realidad, los que se las infundimos. La "unidad de lo múltiple" en el campo geométrico resulta comprensible tan pronto como nos convencemos de que la variedad geométrica no es una variedad dada, sino constructivamente creada. La ley a que todo elemento se halla sujeto aquí ya por su primitiva formación revélase como el fundamento apriorístico de aquella concatenación y de aquella coincidencia absoluta que admiramos en las conclusiones derivadas.

En cambio, las cosas cambian y se plantea ante nosotros un problema totalmente nuevo cuando en vez de tener delante una variedad matemática (como es la del espacio puro), tenemos que habérnoslas con una variedad empírica. La premisa de que partimos en toda indagación empírica es precisamente ésta: que todo el campo de las "intuiciones puras", y no sólo él, sino también el campo *de las sensaciones y las percepciones,* se dejen encuadrar en un sistema análogo y comparable al de la geometría. Kepler medita no sólo sobre la conexión entre las secciones cónicas como entre figuras geométricas obra de la voluntad, sino que está seguro de haber encontrado en estas figuras el modelo y la clave para poder comprender y representar el movimiento de los astros.

¿De dónde proviene esta confianza de poder "comprender" necesariamente en este sentido no sólo lo puramente creado, sino también incluso lo dado, es decir, de poder considerar sus elementos como si no fuesen completamente extraños los unos a los otros, sino como si guardaran entre sí una "afinidad" intelectual primitiva, que a nosotros sólo nos cabe descubrir y precisar?

Podría pensarse, ciertamente, que esta pregunta —en la medida en que realmente puede ser formulada— fué contestada ya con los resultados fundamentales de la *Crítica de la razón pura.* La crítica de la razón pura es, en efecto, la crítica de la experiencia: tiende a demostrar el orden sujeto a leyes que el entendimiento parece que se limita a descubrir en la experiencia como un orden basado en las categorías y las reglas de este entendimiento y, en este sentido, como algo necesario. Que los fenómenos se pliegan a las unidades sintéticas del pensamiento, que no impera

en ellos ningún caos, sino la firmeza y la precisión de un orden causal, que en medio de las mudanzas de los "accidentes" se destaca siempre algo permanente y constante: todo esto lo comprendemos tan pronto como nos damos cuenta de que el concepto de la causalidad y el de la sustancialidad figuran en aquella clase de conceptos con los que "deletreamos los fenómenos para poder leerlos como experiencias".

Las leyes por las que se rigen los fenómenos *en general* dejan de ser así un misterio, pues aparecen, simplemente, como una manera distinta de expresar las leyes por las que se rige el entendimiento mismo. Pero la estructura concreta de la ciencia empírica nos coloca al mismo tiempo ante otro problema, que no se resuelve ni domina a la par que el primero. Aquí no se trata ya, en efecto, de las leyes del acaecer en general, sino de una articulación y de un entrelazamiento de *leyes especiales* mediante los cuales un determinado complejo de fenómenos va construyéndose y ordenándose progresivamente como un todo, dentro de nuestro pensamiento, en una gradación fija, en un proceso que parte de lo más simple para terminar en lo más complejo.

Si nos fijamos, verbigracia, en el ejemplo clásico de la mecánica moderna, ya veíamos al tratar de la *Crítica de la razón pura* y de los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, enlazados con ella, que a las tres leyes fundamentales que Newton proclama: la ley de la inercia, la ley de la proporcionalidad entre causa y efecto y la ley de la igualdad del efecto y el contraefecto, corresponden como fundamentos suyos otras tantas leyes generales del entendimiento. Pero con esto sólo no podemos explicar y comprender suficientemente la estructura y la trayectoria histórica de la mecánica.

Si observamos los progresos de esta disciplina desde Galileo hasta Descartes y Kepler y desde éstos hasta Huyghens y Newton, descubriremos otra concatenación que la que postulan aquellas tres "analogías de la experiencia". Galileo parte de la observación de la caída libre de los cuerpos y del movimiento en el plano inclinado, así como de la fijación de la parábola del lanzamiento. En Kepler, las observaciones empíricas hácense ya extensivas a la órbita del planeta Marte, y Huyghens añade a todo lo anterior las leyes del movimiento centrífugo y de las oscilaciones pendula-

res, hasta que, por último, viene Newton y resume y agrupa todos los resultados anteriores, los cuales, una vez agrupados de este modo, se demuestran capaces de abarcar el sistema total del universo.

Como vemos, partiendo de unos pocos elementos y fenómenos primitivos relativamente simples va trazándose progresivamente la imagen total de la realidad, tal como nos sale al paso en la mecánica cósmica. Por este camino llegamos, no ya a un orden cualquiera del acaecer, sino precisamente a un orden susceptible de ser captado por nuestra inteligencia y comprensible para ella. Ahora bien, esta comprensibilidad no puede demostrarse y apreciarse como necesaria simplemente *a priori,* a base de las leyes puras del entendimiento. Con arreglo a estas leyes cabria más bien pensar que, si bien lo real empírico obedece al principio general de la causalidad, las distintas series causales por las que se rige su plasmación lo hacen, en última instancia, realizarse de tal modo que sería imposible para nosotros desprender y seguir por separado los distintos hilos en medio de la confusa maraña de la realidad.

También en este caso nos veríamos incapacitados para captar lo dado en aquella característica forma de ordenación sobre que descansa la peculiaridad de nuestra ciencia empírica. Pues esta ordenación requiere algo más que una simple contraposición de lo empírico-particular y lo abstracto-general, algo más que una simple materia sujeta de un modo cualquiera, no precisado, a las formas puras de pensamiento que la lógica trascendental establece. El concepto empírico debe determinar lo dado de tal modo que intervenga progresivamente como *mediador* de ello lo general, relacionándolo con ello a través de una serie continua de fases conceptuales intermedias. Las mismas leyes superiores y supremas deben, al penetrarse mutuamente, "especificarse" en las proyecciones especiales de las leyes y los casos concretos; así como éstas, a la inversa, por el mero hecho de agruparse e iluminarse mutuamente, tienen que dejar transparentar las conexiones generales que las unen. Sólo así obtenemos aquella articulación y representación concreta de los hechos que nuestro pensamiento busca y exige.

Cómo va cumpliéndose esta misión dentro de la estructura de la física fué esbozado ya hace poco a la luz de la historia de esta

ciencia. Pero la cosa aparece más clara y diáfana aún en el campo de la biología y en el de cualquiera de las ciencias naturales descriptivas. Aquí parece como si nos encontrásemos ante un material sencillamente inmenso de hechos concretos, que por el momento no tenemos sino que observar y registrar. La idea de que este material puede ser ordenado desde determinados puntos de vista y clasificado en "géneros" y "especies" no pasa de ser un *postulado* que formulamos a la experiencia y que ésta no parece hallarse en modo alguno obligada a acatar.

A pesar de ello, el pensamiento científico —sin dejarse desviar de su camino por ninguna clase de reflexiones de carácter filosófico o referentes a la crítica del conocimiento— no vacila de ninguna manera en formular este postulado y en aplicarlo inmediatamente a la realidad dada. Busca en lo absolutamente especial puntos de semejanza, determinaciones y "características" comunes, y no permite que ningún aparente fracaso lo aparte de esta su originaria dirección. Si un determinado concepto de clase no se comprueba, si resulta refutado por nuevas observaciones, debe ser sustituido, evidentemente, por otro; pero la agrupación en "géneros" y la diferenciación en "especies" son operaciones de por sí independientes de todas estas vicisitudes a que puedan hallarse sujetos los conceptos especiales.

Descúbrese, pues, aquí una *función* inmutable de nuestros conceptos, que ciertamente no les asigna de antemano un determinado contenido, pero que sí es *decisiva* en cuanto a la forma *total* de las ciencias descriptivas y clasificadoras. Con lo cual obtenemos también una nueva visión trascendental de esencial significación, pues por fuerza debemos llamar "trascendental" a toda determinación que no verse directamente sobre los objetos mismos, sino sobre la manera de conocerlos. Lo que llamamos la "afinidad" de las clases y formas naturales lo *encontramos* también en la naturaleza simplemente por una razón: porque nos vemos obligados a *buscar* en ella un principio de nuestra facultad de juicio.

Claro está que aquí nos damos cuenta de que ha cambiado la relación entre el principio del conocimiento y el objeto, comparada con la que nos revelaba la analítica del entendimiento puro. Así como el entendimiento puro se revelaba como un conjunto de

"leyes para la naturaleza" porque se demostraba que llevaba dentro de sí las condiciones de la posibilidad de su objeto, aquí la razón no aborda el material empírico ordenando, sino inquiriendo e investigando, por lo cual no adopta ante él una actitud constitutiva, sino regulativa, no "determinante", sino "reflexiva". En efecto, aquí lo especial no se deriva de lo general, determinándose así en cuanto a su naturaleza, sino que se trata de *descubrir* en lo especial mismo, mediante la observación progresiva de las relaciones que entraña y de las semejanzas y distinciones que sus elementos presentan entre sí, una concatenación susceptible de expresarse de un modo cada vez más amplio en conceptos y en reglas.

Ahora bien, el hecho de que exista una ciencia empírica y de que esta ciencia vaya desarrollándose progresivamente nos garantiza que este intento no se emprende en vano. Tal parece como si la variedad de los hechos se plegase a nuestro conocimiento, saliese al paso de él y procurase ajustarse a sus conceptos. Pero precisamente porque esta coincidencia del *material* en que se basa nuestro conocimiento empírico con la *voluntad de forma* que la preside no es, ni mucho menos, algo evidente por sí mismo, porque no se deduce como algo necesario de premisas lógicas generales, sino que sólo puede reconocerse como algo fortuito; precisamente por eso no podemos por menos de descubrir aquí una cierta adecuación al fin, a saber: un acoplamiento de los fenómenos a las condiciones de nuestra facultad de juzgar. Esta adecuación al fin es "formal", pues no versa directamente sobre cosas y sobre su naturaleza interior, sino sobre los conceptos y su entrelazamiento dentro de nuestro espíritu; pero es, al mismo tiempo, absolutamente "objetiva", en el sentido de que sobre ella descansa nada menos que la existencia de la ciencia empírica y la dirección en que las investigaciones empíricas se deben desarrollar.

Hasta aquí nos hemos limitado a desarrollar o intentar desarrollar el problema simplemente en cuanto a su contenido objetivo puro, sin entrar a tratar en detalle la especial formulación en que este problema se nos presenta en la doctrina de Kant. En efecto, sólo procediendo así puede apreciarse bien cómo es el progreso inmanente de las funciones objetivas de la crítica de la razón y no el desarrollo y el despliegue de la arquitectónica de los conceptos kantianos lo que conduce como eslabón sistemático especial a la

Crítica del juicio. Si sabemos enfocar estos problemas con absoluta nitidez, no plantearán ya dificultades esenciales ni la terminología creada por Kant para expresarlos ni la trabazón a que intrínseca y terminológicamente los somete.

La exposición más profunda y a la par más amplia del problema fundamental fué hecha por Kant en la primera versión de una introducción a la *Crítica del juicio,* que desistió, sin embargo, de incorporar a la redacción definitiva de la obra por su mucha extensión, sustituyéndola más tarde por otra versión más breve. Pero posteriormente recurrió de nuevo a ella, cuando Johann Sigismund Beck solicitó de él algún trabajo para el comentario que se proponía publicar de sus obras críticas fundamentales. Desgraciadamente, habiendo puesto Kant su primer proyecto de introducción a disposición de Beck para que hiciese de él lo que mejor le pareciera, éste lo publicó con una serie de cortes grandísimos y arbitrarios y, además, con un título caprichoso y desorientador. Así, pues, si queremos restituir en su pleno contenido este estudio de Kant, no tenemos más remedio que recurrir al manuscrito primitivo del autor.[10]

En esta introducción que proyectaba colocar a la cabeza de su *Crítica del juicio,* Kant, como punto de partida, introduce un nuevo concepto para que sirva de mediador de la antítesis entre lo "teórico" y lo "práctico". Sin embargo, para descubrir este engarce *sistemático* que busca, considera necesario, ante todo, rechazar otro engarce *popular,* que a primera vista parece imponerse. A veces se cree llegar a una "articulación" del campo práctico y el teórico por el simple hecho de no limitarse a examinar un principio teórico exclusivamente en cuanto a sus fundamentos conceptuales, sino también respecto a las *aplicaciones* que consiente. En este sentido se incluyen por ejemplo la sabiduría política y la economía pública entre las ciencias prácticas y se clasifican como medicina práctica la higiene y la dietética y como psicología práctica la pedagogía, sencillamente porque en todas estas disciplinas no se trata tanto de desentrañar principios como de emplear determinados conocimientos, establecidos ya de atrás.

10 Este trabajo de Kant se publica por vez primera en mi edición de sus *Obras completas* (t. v, pp. 177-231). Más detalles sobre su redacción y sus vicisitudes ulteriores, véanse en "Variantes" del t. v, pp. 581 ss.

Sin embargo, las normas prácticas de *esta* clase no se distinguen verdaderamente y en el plano de los principios de las normas teóricas, sino que esta distinción sólo se da con absoluta nitidez allí donde se trata de la antítesis entre los fundamentos determinantes de la causalidad natural y los fundamentos determinantes informados por la *libertad*. Todas las demás normas que se llaman prácticas no son sino sino la teoría de lo que forma parte de la naturaleza de las cosas, si bien orientadas hacia el modo con arreglo al cual pueden ser creadas por nosotros con sujeción a un principio. Así la solución de cualquier problema de la mecánica práctica (por ejemplo, el encontrar la proporción de la palanca partiendo de una fuerza dada y de un peso dado con el que ha de mantenerse en equilibrio) no encierra ni postula otras premisas que las establecidas mediante la simple fórmula de la ley de la palanca. El hecho de que en un caso se formule el problema bajo la forma de un juicio puro de conocimiento y en otro caso bajo la forma de instrucciones encaminadas a crear una determinada conexión de condiciones sólo envuelve una diferencia de orientación en cuanto al contenido del problema mismo. Más exacto sería llamar a estas normas *técnicas* en vez de prácticas; bien entendido que la técnica, en este sentido, no significa tanto lo opuesto a la teoría como la aplicación de ésta con vistas a un determinado caso concreto. Las reglas de la técnica forman parte del arte de producir lo que se quiere que exista, arte "que en una teoría completa es, en todo caso, un simple corolario y no una parte existente de por sí de una clase cualquiera de instrucción".

Ahora bien, partiendo del concepto intermedio de la técnica así definido, la investigación kantiana sigue su curso y llega por este camino a dilatar y ahondar de un modo nuevo el mismo campo teórico. Pues, como el propio Kant observa, existe al lado de la técnica considerada como una especial operación artística del hombre, que lleva adherida siempre la apariencia de lo arbitrario, una *técnica de la naturaleza* misma: aquella que consiste en contemplar la naturaleza de las cosas como si su posibilidad descansara sobre un arte o, dicho en otros términos, como si fuese la expresión de una voluntad plasmadora.

Claro está que esta manera de concebir las cosas no viene dada ya por el *objeto* mismo —pues, vista como objeto de la experien-

cia, la "naturaleza" no es otra cosa que la totalidad de los fenómenos en la medida en que se hallan regidos por *leyes* generales y, por tanto, físico-matemáticas—, sino que es, sencillamente, un punto de vista que adoptamos en la "reflexión". No corresponde, por tanto, a la simple captación de lo dado, ni a su clasificación en series causales, sino que es una interpretasión peculiar y sustantiva que añadimos a ello.

No cabe duda de que, en cierto sentido, desde el punto de vista de la concepción crítica del mundo, podemos afirmar en términos muy generales que es la forma del conocimiento la que determina la forma de la objetividad. Pero esta tesis rige aquí en un sentido todavía más estricto y más específico, pues tenemos ante nosotros, en cierto modo, una formación de segundo grado. Un todo, captado ya como tal bajo las intuiciones puras del espacio y el tiempo y a través de los conceptos intelectivos puros y que ha cobrado en ellos su objetivación, adquiere ahora un nuevo *sentido*, en la medida en que la relación y la dependencia mutua de sus partes se somete a un nuevo principio de indagación.

Así considerado, el concepto de una "técnica de la naturaleza" por oposición al de la pura sucesión mecánico-causal de los fenómenos es un concepto que "no determina nada de la naturaleza del objeto ni de la manera como se produce, sino por medio del cual se juzga a la naturaleza misma, pero simplemente por analogía con un arte, y además en relación subjetiva con nuestra capacidad de conocimiento y no en relación objetiva con los objetos mismos".

Lo único que ahora se puede preguntar, y debe preguntarse ahora, es si este enjuiciamiento es posible, es decir, si es *compatible* con aquel primer enjuiciamiento por medio del cual se captaba lo múltiple bajo las formas unitarias del entendimiento puro. No podemos anticipar aquí la respuesta que Kant da a esta pregunta; cabe, sin embargo, prever que esta incompatibilidad del principio del conocimiento intelectivo con la facultad reflexiva de juicio sólo podrá darse a condición de que el nuevo principio no se injiera en la órbita del antiguo, sino que ostente un *título de vigencia* completamente distinto, título que habremos de determinar y deslindar del anterior.

El concepto de una "técnica de la naturaleza" y lo que lo di-

ferencia del concepto de una operación cualquiera deliberada dirigida a alcanzar un fin de orden exterior cobran la mayor claridad apetecible si en este punto prescindimos totalmente, por el momento, de cuanto pueda significar relación con la *voluntad* y nos fijamos solamente en la relación con el *entendimiento;* es decir, si expresamos exclusivamente por analogía con los enlaces *lógicos* formales la forma que en ese concepto se atribuye a la naturaleza.

La existencia de semejante analogía es evidente para quien no pierda de vista que la "naturaleza" no es para nosotros, en sentido crítico, sino el conjunto de los objetos de una posible experiencia y, asimismo, que la experiencia no es ni una simple suma de observaciones sueltas y reunidas al azar, ni un complejo puramente abstracto de reglas y principios generales. Es la combinación del momento de lo particular con el de lo general para integrar el concepto de una "experiencia como sistema con arreglo a leyes empíricas" la que forma el todo concreto de la conexión empírica.

"Pues si bien esto, con arreglo a las leyes *trascendentales* que encierran la condición de la posibilidad de la experiencia en general, constituye un sistema, es *tan infinita la multitud* de las leyes empíricas y *tan grande la heterogeneidad de las formas* de la naturaleza que integrarían la experiencia especial, que necesariamente tiene que ser ajeno al entendimiento el concepto de un sistema ajustado a estas leyes (empíricas), sin que sea posible comprender ni la posibilidad ni, menos aún, la necesidad de semejante todo. No obstante, nos encontramos con que la experiencia particular, cuya coherencia se basa constantemente en principios constantes, requiere también esta conexión sistemática con objeto de que la facultad de juzgar pueda encuadrar lo particular dentro de lo general que aun por serlo no pierde su carácter empírico, y así sucesivamente, hasta llegar a las supremas leyes empíricas y a las formas naturales adecuadas a ellas, convirtiendo así el *conglomerado* de diversas experiencias particulares en *sistema* de ellas, ya que sin esta premisa no sería posible establecer una cohesión de ellas totalmente sujeta a leyes, es decir, una unidad empírica de las mismas."

Si la multiplicidad y la desigualdad de las leyes empíricas fuese tan grande que, aun siendo posible encuadrar *algunas* de ellas dentro de un concepto *común* de clase, no se pudiera en modo

alguno comprender su *totalidad* en una gradación unitaria, ordenada por grados de generalidad, tendríamos que la naturaleza, aun cuando la concibiésemos sometida a la ley causal, no era sino "un conglomerado tosco y caótico". Ahora bien, la facultad del juicio opone a este concepto de algo informe, no un orden lógico absoluto, pero sí la máxima que le sirve de acicate y de orientación en todas su investigaciones. Lo que hace es "presumir" una amplia sujeción de la naturaleza a leyes, ordenación que, si nos atenemos a conceptos puramente intelectivos, no tenemos más remedio que llamar fortuita, pero que aquélla "asume en favor de sí misma".

Claro está que la facultad del juicio no debe perder de vista, a este propósito, que con esa *adecuación formal de la naturaleza a un fin*, es decir, con su aptitud para articularse ante nosotros en un todo continuamente coherente de leyes y formas especiales, no establece y fundamenta ni un conocimiento teórico ni un principio práctico de libertad, sino que se limita a darnos una pauta fija para nuestro enjuiciamiento y nuestras indagaciones.

Esto no representa, por tanto, ninguna aportación nueva para la filosofía como sistema doctrinal de conocimiento de la naturaleza: lejos de ello, nuestro concepto de una técnica de la naturaleza, como principio *heurístico* en el enjuiciamiento de ella, formará parte de la crítica de nuestra capacidad de conocimiento. Es partiendo de aquí como reciben su verdadero sentido aquellas "sentencias de sabiduría metafísica" con que suele operar, principalmente, la ciencia descriptiva de la naturaleza, y a las que ya se había referido la *Crítica de la razón pura* en el capítulo que trata de los principios regulativos de la razón. Todas esas fórmulas según las cuales la *naturaleza* sigue siempre el camino más corto, no hace nada en balde, no tolera ningún salto en la variedad de las formas y es, aunque rica en especies, ahorrativa en géneros, aparecen así no tanto bajo la forma de determinaciones absolutas de su esencia como con la función de "manifestaciones trascendentales de la facultad del juicio".

"Toda comparación entre representaciones empíricas para llegar al conocimiento de leyes empíricas y, con sujeción a éstas, de formas *específicas*, convertidas mediante la comparación entre éstas en formas *genéricamente coincidentes* dentro de la naturaleza,

presupone, desde luego, que la naturaleza tenga también con respecto a sus leyes empíricas un cierto sentido del ahorro adecuado a nuestra capacidad de juicio y una cierta uniformidad comprensible para nosotros, supuesto que debe preceder a toda comparación como principio de la facultad de juicio *a priori.*

En efecto, trátase también aquí de un principio apriorístico, puesto que esta gradación y esta "simplicidad" formal de las leyes naturales no pueden ser derivadas de experiencias concretas, sino que constituyen la premisa a base de la cual y solamente a base de la cual podemos establecer experiencias de carácter sistemático.[11]

Sólo ahora podemos darnos plena cuenta del giro que separa en este punto a la crítica de la metafísica. Siempre que, en la metafísica anterior a Kant, se trataba el problema de la forma individual de lo real, se le asociaba a la idea de un entendimiento absolutamente ajustado a un fin que había sabido plasmar en el ser una forma originalmente interior, de la que la realizada por nosotros en nuestros conceptos empíricos no era más que un trasunto y reflejo. Ya veíamos cómo la teoría del *logos* se atuvo a esta idea desde sus primeros comienzos con Plotino y cómo le dió expresión en las más diversas variantes y manifestaciones.

Kant lleva a cabo también aquí esa transformación característica de todo el nuevo rumbo de su idealismo: la idea se convierte, de una potencia objetivo-creadora existente en las cosas, en principio y regla fundamental de cognoscibilidad de las cosas como objetos de experiencia. Es cierto que nuestro filósofo considera el hecho de que el orden de los fenómenos, que en nuestro entendimiento es un orden adecuado a un fin y que coincide con los postulados de aquél, sea *referido* por nosotros a una adecuación a un fin de grado superior, a una inteligencia creadora y "arquetípica", como un paso que necesariamente reclama e impone la propia razón: pero la ilusión comienza allí donde convertimos la idea de semejante *relación* en la idea de un *ser primigenio* existente. Lo que hacemos con ello, incurriendo en el mismo sofisma de la razón puesto de manifiesto ya por la dialéctica trascendental, es convertir una meta, que el conocimiento de la experiencia ve

[11] Sobre el conjunto del problema véase la Primera Introducción a la *Crítica del juicio,* especialmente núms. I, II, IV y V (v, 179 *ss.*). Cf. *Crítica del juicio,* Introducción, I, IV y V (v, 239 *ss.*, 248 *ss.*).

delante de sí y de la que no puede prescindir, en un ser trascendente situado *detrás* de él; concebimos un orden que se establece para nosotros en el proceso mismo del conocimiento y que va afirmándose más y más, en cada nueva etapa, en algo que tiene existencia objetiva propia.

Ahora bien, para criticar esta posición basta asimismo aquí recordar el punto de vista trascendental según el cual lo absoluto no es tanto algo "dado" como algo que "se plantea". Y también la unidad completa de las formas específicas de la realidad y de las leyes especiales de la experiencia puede ser concebida como si una inteligencia (aunque no, desde luego, la nuestra) las hubiese creado con vistas a nuestra capacidad de conocimiento, para hacer posible un sistema de experiencia con sujeción a las leyes especiales de la naturaleza; pero sin que con ello queramos afirmar que no haya más remedio que aceptar la existencia de tal inteligencia, pues lo que con ello hace la facultad de juicio es darse una ley a sí misma y no a la naturaleza, al trazar el camino para su propia reflexión.

A los productos naturales no es posible atribuirles nada que se parezca a la relación con fines (tampoco a los fines de la completa comprensibilidad sistemática); este concepto sólo puede ser utilizado para reflexionar acerca de ellos en lo tocante a la conexión de fenómenos que constituye un algo dado con arreglo a leyes empíricas. Por consiguiente, la facultad del juicio encierra también un principio *a priori* para la posibilidad de la naturaleza, pero sólo desde un punto de vista subjetivo, principio por virtud del cual no prescribe una ley a la naturaleza como autonomía, sino que se la prescribe a sí misma como heteronomía.

"Así, pues, cuando se dice que la naturaleza especifica sus leyes generales con arreglo al principio de la adecuación al fin para nuestra capacidad de conocimiento, es decir, para acoplarse al entendimiento humano en sus necesarias actividades: para encontrar lo general en que encajar lo especial que la observación le ofrece y poder articular lo vario... dentro de la unidad del principio, ni se le prescribe una ley a la naturaleza ni se aprende ninguna ley de ella mediante la observación (aunque aquel principio pueda ser corroborado por éste). Pues no se trata de un principio de la facultad de juicio determinante, sino simplemente de la r-

flexiva; lo único que se pretende es que, dejando que la naturaleza se organice como quiera con arreglo a sus leyes generales, siga sus leyes empíricas ajustándose por entero a aquellos principios y a las máximas que deben basarse en ellos, ya que sólo en la medida en que ocurra eso podremos progresar en el empleo de nuestro entendimiento en la experiencia y adquirir conocimiento." [12]

Queda nítida e indiscutiblemente marcado así el antagonismo entre los dos métodos. La metafísica especulativa propónese explicar la formación individual de la naturaleza, para lo cual la hace nacer de un algo general que va especificándose cada vez más. La concepción crítica, por el contrario, no nos dice nada acerca de semejante proceso real en que lo absoluto se despliega a sí mismo, sino que allí donde la metafísica ve una solución final ella sólo ve una *pregunta* dirigida a la naturaleza, pregunta que necesariamente debemos formularle, pero cuya respuesta progresiva debe dejarse a cargo de la experiencia.

Puede haber campos enteros de experiencia (como los hay, indudablemente, dentro de cada una de sus fases aún no cerradas) dentro de los cuales este postulado no se haya cumplido aún y en los que, por tanto, lo particular "dado" no se entrelace todavía verdaderamente con lo "general" concebido, sino que ambos aspectos se enfrenten sin transición el uno con el otro. En semejante caso, la facultad del juicio no podrá imponer su principio a la experiencia sin más, no podrá aderezar y transformar el material empírico a su antojo. Sólo una cosa podrá afirmar y afirmará, a saber: que el problema no debe considerarse insoluble por el simple hecho de que no haya sido todavía resuelto. Su *intento* de ir entrelazando continuamente lo individual con lo particular y con lo general no terminará nunca ni dependerá del éxito que en cada caso logre, pues no se trata de un intento caprichoso, sino de un esfuerzo que se ha de basar en una función esencial de la razón.

Y, al llegar aquí, vemos que aquella "técnica de la naturaleza" que hemos descubierto como actividad *lógica* apunta al mismo tiempo hacia el profundo y vasto problema con que se pone cima a la disposición total de la *Crítica del juicio*. En la facultad reflexiva del juicio enfocamos la naturaleza como si ésta especificase

[12] Véase *Crítica del juicio*, Introducción, V (v, 250-255).

sus leyes fundamentales de tal modo que se agruparan para nosotros en una gradación absolutamente captable de conceptos empíricos: esto quiere decir que la enfocamos, desde este punto de vista, como un *arte*. El concepto de la nomotética ajustada a las leyes trascendentales del "entendimiento", que nos ofrecía la verdadera clave para la deducción de las categorías, ya no basta aquí, ni mucho menos, porque el nuevo punto de vista que ahora prevalece sólo puede hacer valer ya su derecho como "premisa" y no como ley.[13] Ahora bien, ¿cómo se planteará *subjetivamente* el problema que aquí hemos formulado en su aspecto intrínseco y objetivo, es decir, cómo se expresará y se reflejará en la *conciencia* la concepción de aquella específica peculiaridad "artística" de las leyes de la naturaleza?

No tenemos más remedio que formular esta pregunta, pues ya según la idea metodológica central de la doctrina crítica sabemos que todos y cada uno de sus problemas admiten y reclaman esta doble caracterización. Así como la unidad de espacio y tiempo fué caracterizada al mismo tiempo como la unidad de la "intuición pura", y la unidad del objeto de la experieicia como la de la "apercepción trascendental", también en este punto podemos esperar que se encuentre una nueva *función de conciencia* a tono con la nueva determinación de contenido que nos abre el concepto de la "técnica de la naturaleza".

Sin embargo, la contestación que Kant da a esta pregunta parece, a primera vista, un tanto extraña y sorprendente. En efecto, el contenido psicológico a que ahora se remite es precisamente aquel que en toda la investigación anterior —en la *Crítica de la razón pura* y de un modo todavía más claro y más enérgico en la *Crítica de la razón práctica*— se presentaba como el verdadero ejemplo de un contenido no susceptible de ser determinado por medio de leyes ni de ser, por tanto, objetivado en modo alguno.

La expresión subjetiva de aquella adecuación al fin con que nos encontramos en el orden de los fenómenos es el *sentimiento de placer* que a ella va unido. Dondequiera que percibimos una coincidencia para la que no encontramos un fundamento suficiente en las leyes generales del entendimiento, pero que consti-

[13] Véase Primera Introducción a la *Crítica del juicio,* núm. V (v, 196).

tuye un estímulo para la totalidad de nuestras facultades de conocimiento y para el empleo coherente de éstas, este artículo que es para nosotros algo así como un don libremente concedido, va acompañado de una sensación de placer. Nos sentimos alegres y como "descargados de una necesidad", tal como si esa ordenación armónica de los contenidos de la experiencia implicara una venturosa casualidad que viniese a favorecer nuestros designios.

Las leyes *generales* de la naturaleza, de las cuales pueden considerarse como prototipo las leyes fundamentales de la mecánica, no entrañan semejante destino. De ellas puede decirse lo mismo que de las puras concatenaciones matemáticas: dejamos de admirarnos de ellas tan pronto como las comprendemos en su necesidad absoluta y sujeta a una rigurosa deducción.

"Sin embargo, el hecho de que el orden de la naturaleza, con arreglo a sus leyes especiales, con toda su posible variedad y desigualdad, que escapan a nuestra capacidad de captación, sea realmente adecuada a aquélla, es, en lo que a nosotros se nos alcanza, puramente fortuito y el descubrirlo es incumbencia del entendimiento, que éste cumple con vistas a una necesaria finalidad del mismo, a saber: la unidad de los principios... La consecución de un propósito lleva siempre aparejado un sentimiento de placer; y si la condición de la primera constituye una representación *a priori*, como aquí un principio de la facultad reflexiva del juicio en general, *el sentimiento de placer se halla también válidamente determinado por un fundamento "a priori" válido para cualquiera*... En realidad, como la coincidencia de las percepciones con las leyes y los conceptos generales de la naturaleza (las categorías) no surten el menor efecto sobre el sentimiento de placer, ni pueden tampoco surtirlo, porque la inteligencia procede en esto, necesariamente, y aun sin proponérselo, de acuerdo con su naturaleza, tenemos de otra parte que el descubrir la compatibilidad de dos o más leyes empíricas y heterogéneas de la naturaleza bajo un principio que las engloba a todas sirve de base a un sentimiento notable de placer... Es cierto que la posibilidad de comprender la naturaleza y de clasificar su unidad en géneros y especies, en las que cabe encuadrar todos los conceptos empíricos, ya no nos produce ningún placer ostensible, pero no cabe duda de que sí lo causó en su día, y sólo porque la experiencia no sería posible sin

ella ha ido mezclándose poco a póco con los simples conocimientos, dejando de advertirse de un modo especial... En cambio, nos desagradaría profundamente una concepción de la naturaleza en la que se nos predijese que, a la menor investigación que trascendiese de la experiencia vulgar, tropezaríamos con una heterogeneidad de sus leyes que haría imposible para nuestro entendimiento agrupar sus leyes especiales bajo leyes empíricas generales, ya que esto chocaría con el principio de la especificación subjetivamente adecuada a un fin de la naturaleza en sus géneros y con nuestra facultad reflexiva de juicio respecto a éstos." [14]

De las anteriores manifestaciones de Kant debemos retener, sobre todo, aquel rasgo que las hace importantes y sorprendentes en el sentido *metodológico.* El "placer", que hasta aquí era considerado como algo simplemente empírico, se incluye ahora en el círculo de lo apriorísticamente determinable y cognoscible; este elemento, que hasta ahora venía siendo considerado simplemente como algo individual y arbitrario en que cada sujeto individual se distinguía de los otros, adquiere ahora —por lo menos, en uno de sus aspectos fundamentales— un sentido general "para todos". El principio de la crítica trascendental aplícase así a un campo que hasta ahora parecía escapar totalmente a su competencia.

Todavía la primera edición de la *Crítica de la razón pura* declaraba frustradas las esperanzas del "excelente analista Baumgarten" de llegar a una "crítica del gusto" científicamente fundamentada, puesto que los elementos del agrado y del desagrado estéticos consistían en sentimientos de placer o disgusto, los cuales eran por sus fuentes sentimientos puramente empíricos, que por tanto no podían servir en modo alguno como leyes *a priori.*[15] Pues bien, Kant rectifica ahora aquel punto de vista suyo primitivo, y lo más peculiar de esta rectificación consiste en que lo que le conduce a ella no es la consideración inmediata del fenómeno del arte y de la plasmación artística, sino un progreso en la crítica del *conocimiento* teórico.

Es la ampliación y la profundización del concepto del apriorismo el que hace posible dentro de la *teoría* el apriorismo de la estética y señala el camino en que puede desenvolverse. Habién-

[14] *Crítica del juicio,* Introducción, núms. V y VI (v, 253-257).

[15] Véase *Crítica de la razón pura,* "Estética trascendental", § 1 (III, 56 *ss.*).

dose demostrado que la condición de las leyes generales del entendimiento es, aunque necesaria, insuficiente para la forma completa de la experiencia, y habiéndose descubierto, además, una forma especial y una combinación específica y adecuada al fin de lo particular, que viene, a su vez, a redondear el concepto sistemático de la experiencia, se busca también en la conciencia el factor en que cobren cuerpo las leyes de lo particular y lo "fortuito". Ahora bien, una vez descubierto este factor se desplazan inmediatamente los límites de la investigación, tal como hasta ahora venía desarrollándose. Ahora no se detiene ya ante el problema de lo "individual", considerándolo como algo que cambia de caso y que, por tanto, sólo puede determinarse mediante la experiencia individual-directa y el factor "material" de la sensación, sino que se esfuerza en descubrir también en este campo hasta ahora cerrado los aspectos fundamentales de la formación apriorística.

Por este camino llega Kant, pasando por la teoría puramente lógica de la formación de los conceptos empíricos y por el problema de las condiciones que la crítica del conocimiento plantea a la sistemática y a la clasificación de las formas naturales, al dintel mismo de la *estética crítica.*[16] El concepto de una "técnica de la

[16] En este sentido debe interpretarse la conocida carta de Kant a Reinhold, que habla de los orígenes de la *Crítica del juicio.* "Creo poder aseguraros —dice Kant en esta carta, que lleva fecha de 28 de diciembre de 1787—, sin incurrir en jactancia, que cuanto más avanzo en mi camino menos son mis temores de que una contradicción, o incluso una alianza (cosa, ahora, bastante frecuente), pueda dañar considerablemente a mi sistema. Es una convicción íntima que va formándose en mí no sólo porque al ir afrontando otras empresas me siento de acuerdo conmigo mismo, sino también porque cuando, a veces, no sé cuál es el mejor método que debe seguirse para la investigación de algún objeto, sólo puedo remontarme a aquella relación general de los elementos del conocimiento y de las correspondientes potencias del ánimo para llegar a puntos de vista de los que no tenía noción. Así, me ocupo ahora de la *crítica del gusto,* con motivo de la cual se descubre otra clase de principios *a priori* que los anteriores. Las facultades del ánimo son, en efecto, tres: la facultad de conocimiento, el sentimiento de placer o disgusto y la capacidad de apetencia. Los principios *a priori* de la primera fueron descubiertos por mí en la *Crítica de la razón pura* (teórica), los de la tercera en la *Crítica de la razón práctica.* Me preocupé de buscar también los del segundo, y aunque siempre reputé imposible encontrar estos principios *a priori,* la *sistemática* que

naturaleza" sirve aquí de eslabón desde el punto de vista objetivo, del mismo modo que el análisis psicológico-trascendental del sentimiento de placer y disgusto brinda el eslabón desde el punto de vista subjetivo.

Ya hemos visto que la naturaleza, siempre y cuando se la conciba, con arreglo a un principio captable para nuestra facultad de juicio, especificada en las particularidades de clases y géneros, se considera aquí como un *arte:* claro que esa ordenación *artística* aparece al mismo tiempo, considerada de por sí, como una ordenación "artificiosa".[17] Y esto podemos decirlo también en el sentido de que no se revela directamente a la conciencia usual, por lo cual tiene que ser conseguida por medio de un giro especial de la crítica del conocimiento. El sentido común del hombre ve en la existencia y en el imperio y la supeditación de las leyes especiales de la naturaleza un hecho dado, para el que no se pre-

el análisis de las facultades investigadas con anterioridad me había hecho descubrir y cuya admiración y cuya fundamentación, de ser posible, me dará materia sobrada para el resto de mi vida, me ha traído a este camino, de tal modo que reconozco ahora tres partes de la filosofía, cada una de las cuales tiene sus principios *a priori* que es posible enumerar, pudiendo determinarse también con certeza el volumen del conocimiento que por esta vía se puede adquirir: estas tres partes son la filosofía teórica, la teleología y la filosofía práctica, la segunda de las cuales es, evidentemente, la más pobre en fundamentos determinantes apriorísticos."

Si no nos limitamos a interpretar estas palabras de Kant desde un punto de vista puramente externo, atendiendo solamente a la letra, y las ponemos en relación con lo que se desprende de la misma *Crítica del juicio* acerca de la trabazón de los problemas bajo el espíritu de Kant, no puede caber la menor duda sobre el papel que la "sistemática" desempeñó en el descubrimiento de la estética crítica. No es que Kant, al agregar a los dos principios apriorísticos ya descubiertos un tercero, persiguiese una finalidad de simetría, sino que fué un desarrollo y una formulación más precisa del concepto del apriorismo lo que encontró ante todo en el campo teórico, en la idea de la "adecuación" lógica de la naturaleza a nuestra capacidad de conocimiento. Con lo cual se le reveló al mismo tiempo como posible sujeto de determinación aprioristica la consideración de fin o, para expresarlo desde el punto de vista psicológico-trascendental, el campo del placer y del disgusto. Partiendo de aquí, siguió desarrollándose el camino por el que, en último resultado, se llegó a la fundamentación aprioristica de la *estética*, como parte de un sistema de teleología general.

17 Cf. Primera Introducción a la *Crítica del juicio*, núm. V (v, 196).

ocupa de buscar ninguna explicación. Pero precisamente por eso, porque no ve aquí ningún problema, se le escapa también la solución del problema y ese sentimiento específico de satisfacción que lleva aparejado.

Por tanto, aunque la naturaleza no mostrase más que esta adecuación lógica a un fin, ello por sí sólo sería ya, evidentemente, razón bastante para admirarla: "sin embargo, difícilmente nadie más que un filósofo trascendental sería capaz de sentir esta admiración, e incluso él no podría señalar ningún caso determinado en que esta adecuación a un fin pudiera ser probada *in concreto*, sino que se vería obligado a concebirla de un modo general".[18]

En esta restricción del resultado hasta ahora obtenido aparece claramente señalada, al mismo tiempo, la dirección en que debe buscarse su desarrollo y ampliación sistemáticos. ¿Existe —deberemos preguntarnos— una forma de los fenómenos adecuada a un fin que se nos manifieste, no por medio del concepto y de la reflexión trascendental, sino en relación directa con el sentimiento de lo agradable y lo desagradable? ¿Existe una forma individual del ser, un engarce de los fenómenos que represente un algo propio y que no pueda desconocerse frente al mundo del pensamiento puro y empírico, que por tanto no pueda ser aceptado en modo alguno mediante los métodos de la clasificación y la sistemática en forma de leyes científicas y que, sin embargo, demuestre hallarse regido por leyes propias y originarias?

La formulación de las dos preguntas anteriores nos lleva directamente hasta el punto en que el sentido metafórico del arte, tal como se nos presenta bajo el concepto de una "técnica de la naturaleza", se convierte en un sentido propio y directo y en que, por tanto, el sistema de la teleología general se enriquece con su eslabón más importante: el de la *crítica de la facultad estética del juicio*.

4

El problema de la formación individual, que opera la transición del mundo de las leyes intelectivas puras al mundo de las leyes especiales, puede servirnos también de introducción directa e in-

[18] Primera Introducción a la *Crítica del juicio*, núm. V (v, 197).

mediata a las cuestiones fundamentales de la estética crítica. El reino del arte es, en efecto, un reino de *formas* puras cada una de las cuales se halla circunscrita dentro de sí misma y tiene su centro individual propio, sin perjuicio de formar parte, con otras, de una peculiar concatenación de sustancia y de efectos. Ahora bien, ¿cómo cabe designar esta concatenación de sustancia y expresarla y caracterizarla de modo que no se pierdan en ella la sustantiva peculiaridad y la vida propia de las diversas formas especiales?

Ni el campo de la teoría pura ni el campo de la razón moral práctica nos ofrecen un ejemplo verdaderamente certero y adecuado de esta relación fundamental a que nos referimos. Lo "particular" de la teoría es siempre, simplemente, el caso especial de una ley general, de la que aquél toma su sentido y su valor de verdad, del mismo modo que el individuo, considerado como sujeto moral y conforme a la concepción fundamental de la ética kantiana, sólo puede ser tomado en cuenta como exponente del precepto práctico y generalmente valedero de la razón. La libre personalidad sólo se convierte en lo que es al sacrificar por entero sus impulsos y sus inclinaciones "fortuitos" y someterse incondicionalmente a la regla del deber, que ordena para todos y a todos obliga.

Por tanto, lo individual sólo parece alcanzar su verdadera fundamentación y justificación al desaparecer dentro de lo general. Necesitamos llegar a la intuición artística para encontrarnos con un aspecto totalmente nuevo, en lo que a esto se refiere. La obra de arte es un algo individual y desligado, que descansa sobre sí mismo y lleva en sí mismo su propia finalidad. Y, sin embargo, también en ella se nos representa un nuevo "todo", una nueva imagen de conjunto de la realidad y del cosmos espiritual. Aquí, lo individual no apunta hacia un algo abstracto-universal, situado detrás de ello, sino que es de por sí este algo universal, porque lo lleva simbólicamente dentro de su contenido.

Hemos visto cómo, en la investigación científico-teórica, el concepto de un *todo* de la experiencia iba destacándose cada vez más claramente como una aspiración irrealizable a medida que hacía progresos el punto de vista crítico. El deseo de abarcar discursivamente la totalidad del mundo nos condujo de lleno a las

antinomias dialécticas del concepto de la infinitud. Esta totalidad no podía ser concebida por nosotros como algo "dado", sino simplemente como algo "planteado"; no aparecía ante nosotros como un objeto, con forma fija y límites fijos, sino que iba desintegrándose en un proceso ilimitado, cuya dirección podíamos señalar, pero no así su fin.

En este sentido todo juicio teórico de experiencia es necesariamente fragmentario y se sabe fragmentario tan pronto como adquiere claridad crítica sobre sí mismo. Todo eslabón de la serie de la experiencia necesita, para poder ser comprendido científicamente, de otro que le señale, como su "causa", el lugar fijo que le corresponde dentro del tiempo y del espacio; pero este otro pierde, a su vez y del mismo modo, su independencia, viéndose obligado a buscar "fuera de sí" su fundamento. De este modo, enlazándose unos elementos con otros, unas series con otras, va construyéndose para nosotros el objeto de la experiencia, que no es, a su vez, sino un "conjunto de relaciones".

Otro tipo completamente distinto de articulación de lo individual para formar un todo, de lo múltiple dentro de una unidad, es el que se nos ofrece cuando partimos del hecho del arte y de la plasmación artística. Aquí presuponemos, como se hace siempre en la investigación trascendental, el hecho mismo. No indagamos si este hecho existe, sino cómo es; no nos preocupamos de su nacimiento histórico o psicológico, sino que procuramos captarlo en su pura existencia y en las condiciones de ésta.

Esto nos obliga necesariamente a recurrir a una *nueva forma de juicio,* pues toda articulación de contenidos de conciencia manifiéstase, objetivamente enfocada, como un juicio. Pero el juicio mismo rebasa aquí los límites de su anterior definición puramente lógica. Ya no entra en la subordinación de lo particular a lo general ni se reduce a la simple aplicación de un conocimiento general a lo particular, que en la *Crítica de la razón pura* (principalmente en el capítulo sobre el esquematismo de los conceptos intelectivos) se enseñó como rasgo fundamental de la "facultad del juicio determinante", sino que representa, por oposición a esto, un tipo completamente distinto de relación. Y si queremos deslindar claramente la peculiaridad del nuevo campo de proble-

mas debemos, ante todo, describir con toda precisión este nuevo tipo y diferenciarlo de todas las demás síntesis de la conciencia.

Sin embargo, antes de trazar en detalle esta distinción debemos tener presente que la tal distinción no podrá destruir la unidad de la función misma del juicio ni los puntos de vista críticos esenciales a que hemos llegado con respecto a ella. Para Kant, todo juicio es un acto, no de "receptividad", sino de pura "espontaneidad": no representa —siempre y cuando tenga una validez verdaderamente "apriorística"— una simple relación entre objetos dados, sino un aspecto de la misma objetivación.

En este sentido media también un contraste característico entre la "facultad de juicio estética" de Kant y lo que la estética alemana del siglo XVIII llamaba "capacidad de enjuiciamiento" y pretendía analizar como tal. Esta capacidad de enjuiciamiento parte de determinadas obras del "gusto" y propónese señalar el camino para remontarse, partiendo de ellas y por medio del análisis y la comparación, a reglas y criterios generales del gusto. En cambio, la investigación kantiana sigue una dirección opuesta: no trata de abstraer la regla partiendo de cualesquiera objetos dados —es decir, en este caso, de ejemplos y modelos dados—, sino que investiga las leyes originarias de la conciencia sobre las que necesariamente descansa toda *concepción* estética, toda calificación de un contenido de la naturaleza o del arte como "bello" o como "feo".

Por consiguiente, lo ya plasmado tampoco es para ella, aquí, sino el punto de partida desde el que aspira a llegar a las condiciones que rigen la posibilidad de la plasmación misma. Por el momento, estas condiciones sólo pueden ser formuladas de un modo negativo, determinando no tanto lo que son como lo que no son. Ya hemos visto que la unidad del espíritu estético y de las formas estéticas descansa en un principio distinto de aquel por virtud del cual agrupamos en la vida empírica vulgar y científica ciertos elementos especiales para formar complejos totales y reglas de conjunto. En esta clase de agrupaciones trátase siempre, en última instancia, de una relación de supraordinación y supeditación causal, de crear un vínculo condicional absoluto que pueda ser concebido por analogía con las coordinaciones de con-

ceptos y conclusiones. Un fenómeno aparece en una especie de relación de subordinación con respecto a otro, de tal modo que ambos se comportan entre sí como "causa" y "efecto".

En cambio, la concepción estética de un todo y de sus distintos momentos parciales excluye semejante modo de ver. Aquí, no se desintegra el fenómeno en sus condiciones, sino que se le enfoca tal y como se presenta directamente: no nos adentramos en sus causas o en sus efectos conceptuales, sino que nos detenemos en el concepto mismo, para entregarnos exclusivamente a la impresión que su simple contemplación despierta en nosotros. En vez de desintegrar y aislar las partes y de descubrir sus relaciones de supraordinación y subordinación con vistas a una clasificación conceptual, trátase de captarlas a todas en conjunto y de agruparlas en una visión total dentro de nuestra imaginación. En vez de los efectos por medio de los cuales actúan sobre la cadena causal de los fenómenos y se continúan en éstos, destacamos en ellas solamente su puro valor de presente, tal como se revela a la intuición misma.

Ahora bien, con ello hemos señalado, al mismo tiempo, la diferencia que separa a la conciencia estética de la conciencia práctica, al mundo de las formas puras del mundo del hecho y de la voluntad. Así como la concepción teórica desintegra lo existente en un complejo de causas y efectos, de condiciones y condicionalidades, la concepción práctica lo reduce a una trama de fines y de medios. La variedad dada del contenido se determina y ordena por el hecho de que en unos casos existe un elemento "por medio de" otro, y en los otros casos "por razón de" otro. Por el contrario, en la concepción puramente estética desaparece toda esta desintegración del contenido en partes y antítesis correlativas. El contenido aparece aquí bajo esa perfección cualitativa que ni necesita de ningún complemento externo, de ninguna causa o ningún fin exteriores a él mismo, ni tampoco los tolera. La conciencia estética posee dentro de sí misma aquella forma de *realización* concreta por medio de la cual, entregada por entero y exclusivamente a un estado de hecho en cada caso, capta sin embargo, dentro de él, un momento de significación sencillamente sustraída al tiempo. El "antes" y el "después" que objetivamos conceptualmente en la idea de la relación causal, y a los que damos la forma

empírica de una serie y una ordenación en el tiempo, desaparecen y quedan, por así decirlo, borrados aquí ni más ni menos que aquella proyección hacia un fin, aquel "cálculo" de un fin que caracteriza a nuestros deseos y a nuestros actos de voluntad.

Con lo cual poseemos ya los momentos esenciales y distintivos que se entrelazan para formar la definición kantiana de lo "bello". Si llamamos "agradable" lo que excita y complace a nuestros sentidos en las sensaciones y calificamos como "bueno" lo que nos complace a base de una regla del deber, es decir, por medio de la razón, a través del simple concepto, damos el nombre de "bello" a lo que nos complace en la "simple consideración". En este giro de la "simple consideración" va implícito indirectamente todo lo que forma la peculiaridad de la concepción estética en general y de él pueden derivarse las demás determinaciones a que el juicio estético se ve sujeto.

Nos sale al paso aquí, primeramente, *un* problema que representa, desde el punto de vista metodológico, el reverso y el complemento necesario de los resultados anteriores. Así como hasta aquí se trataba de poner de manifiesto la peculiaridad de la *concepción* estética, ahora se trata, por otra parte, de definir de un modo unívoco el tipo de objetividad del *objeto* estético. En efecto, toda función de la conciencia, cualquiera que su naturaleza concreta pueda ser, revela una proyección sobre el objeto peculiar y exclusiva de ella y que le imprime un sello especial.

Y de nuevo volvemos a encontrarnos con que es la determinación negativa lo primero que aquí se destaca: la objetividad del contenido estético difiere completamente de la *realidad* de cómo se establece en el juicio empírico o de cómo es apetecida en el deseo empírico. La complacencia que determina los juicios del gusto *carece de todo interés,* a condición de que entendamos por interés el interés por la existencia del objeto, por la creación o la existencia de la *cosa* de que se trata.

"Si alguien me pregunta si encuentro bello el palacio que tengo delante de mí, podré decir, indudablemente: no me gustan las cosas destinadas solamente a ser admiradas; o contestar como aquel iroqués a quien lo único que le gustaba de París eran los figones; podré, además, tronar de un modo auténticamente rousseauniano contra la vanidad de los grandes, que en tan superfluas

cosas derrochan el sudor del pueblo; podré, por último, convencerme bien fácilmente de que si me encontrase en una isla desierta, sin tener la menor esperanza de volver a verme nunca entre hombres y pudiese hacer surgir de la tierra por arte de encantamiento un palacio igual, con sólo desearlo, probablemente no me impondría ni siquiera semejante esfuerzo, con tal de que tuviera una cabaña lo suficientemente cómoda. Todo lo cual puede concedérseme y dárseme por bueno; pero no es de esto de lo que se trata. Lo que se desea saber es, simplemente, si la mera representación de aquel objeto suscita en mí cierta complacencia, por mucha que sea mi indiferencia de ahora y probablemente de siempre con respecto al objeto mismo representado. Fácilmente se ve que es la idea que yo me forma de aquella representación y no lo que para mí signifique la existencia de su objeto lo que interesa cuando se trata de que diga si ese objeto es o no *bello* y de saber si yo tengo o no el sentido del gusto. Todo el mundo deberá confesar que aquellos juicios sobre la belleza en los que se mezcla el más mínimo interés son juicios muy parciales y no representan ya juicios de gusto puros. Es necesario, para poder actuar de juez en cuestión de gusto, no tener el menor prejuicio con respecto a la existencia de la cosa, sino demostrar una indiferencia completa en ese respecto." [19]

Manifiéstase claramente aquí la peculiaridad de la *independencia* de los juicios estéticos y, por tanto, la característica fisonomía de la "subjetividad" estética. La espontaneidad lógica de la inteligencia tiende a la determinación del objeto del fenómeno por medio de leyes generales; la autonomía ética, aun brotando de la fuente de la libre personalidad, pretende, sin embargo, llevar los postulados aquí establecidos al terreno de las cosas y los hechos empíricamente dados y realizarlos en él. La función estética es la única que no se preocupa de saber qué es ni cómo actúa el objeto, sino qué cosa es para mí la *representación* de él. Según su verdadera naturaleza, lo real pasa aquí a segundo plano, desplazado por la determinabilidad ideal y por la unidad ideal de la "imagen" pura.

En este sentido —pero solamente en éste— podemos decir que

[19] *Crítica del juicio*, § 2 (v, 273).

el mundo estético es un mundo de apariencias. El concepto de la apariencia sólo trata de cerrar el paso al falso concepto de una realidad que nos llevaría de nuevo al campo de acción del concepto teórico de la naturaleza o del concepto práctico de la razón. Arranca lo bello fuera del campo de la *causalidad* —pues también la libertad es, para Kant, un tipo especial de causalidad— para colocarlo exclusivamente bajo la regla de la *plasmación* interior. Claro está que también la apariencia recibe de ésta su ley, al recibir de ella el engarce esencial de sus diversos elementos.

Como dondequiera que aplicamos la antítesis entre lo "subjetivo" y lo "objetivo", también aquí es necesario determinarla clara y cuidadosamente para poder sustraernos a la dialéctica que en ella se esconde. La objetividad característica y peculiar de la representación estética consiste precisamente en prescindir de la existencia del objeto. Es cabalmente el hecho de no preocuparse en lo más mínimo de todas las condiciones y de todos los efectos accesorios que inevitablemente van unidos a la "cosa" lo que hace de ella una intuición de la forma pura. Allí donde se mezclan todavía ambos elementos, donde el interés por la estructura y la ordenación de la forma misma aparece todavía entrecruzado por el interés por lo real, hacia lo que apunta como imagen, e incluso desplazado por ello, no hemos llegado todavía al verdadero punto de vista que constituye y caracteriza a lo estético como tal.

La idea de la "adecuación a un fin sin fin" con la que Kant señala y deslinda el campo total de lo estético aparece también despojada ahora del último sentido paradójico que aún pudiera tener. Pues adecuación a un fin significa, sencillamente, como ya hemos visto, la formación individual que una forma total revela en sí misma y en su estructura, mientras que el fin quiere decir el destino externo que a aquélla se le señala. Una forma adecuada a un fin tiene su centro de gravedad dentro de sí misma, una forma proyectada sobre un fin lo tiene fuera; el valor de la primera se basa en su existencia, el de la segunda en sus efectos. El concepto de la "complacencia exenta de todo interés" no tiene más misión que exponer este estado de cosas en su aspecto subjetivo.

Por eso se tuerce el verdadero sentido de este concepto car-

dinal cuando —como a veces se hace— se presenta el ideal estético de Kant como el de la "quietud inactiva", contraponiéndolo en este sentido al ideal *dinámico* de la belleza de Herder y Schiller, que ve en la belleza una "forma viva".[20] El postulado kantiano de que debe dejarse a un lado todo interés no menoscaba en lo más pequeño la libertad de movimientos de la imaginación: lo único que arroja, por razones metodológicas, de la puerta de lo estético, son las reacciones de la *voluntad* y los *deseos* de los sentidos.

Se rechaza la supeditación a las sensaciones directas y a las necesidades inmediatas precisamente porque obstruyen y oprimen aquella vivacidad directa de las "representaciones", aquella libertad de formas de la fantasía en que se cifra, para Kant, la peculiaridad de lo artístico. En este sentido, no puede decirse, en modo alguno, que Kant esté en frente de aquella estética "energética" del siglo XVIII: pero, del mismo modo que el centro del interés estético se ha desplazado para él de la realidad de la cosa a la realidad de la imagen, desplaza la movilidad de los efectos del terreno de los efectos mismos al del simple *juego* entre ellos.

En la libertad del juego mantiénese íntegra toda la movilidad pasional interior del afecto; pero en ella se desliga al mismo tiempo de su base puramente material. Por donde, en última instancia, no es tanto el afecto mismo, considerado como un estado de hecho psicológico aislado, lo que se ve arrastrado a este movimiento, sino que los elementos del juego los forman las *funciones fundamentales generales de la conciencia* de que brota y hacia las que apunta todo contenido psíquico concreto.

Partiendo de esta generalidad, se explica la comunicabilidad general de los estados estéticos, que damos por supuesta al atribuir a los juicios del gusto una "validez para todos", aun cuando los fundamentos de esta validez que postulamos no puedan reducirse a conceptos ni deducirse tampoco de ellos. El estado de ánimo, en las representaciones estéticas, es el de "un sentimiento de libre juego de las fuerzas de la imaginación a la luz de una representación dada, para poder llegar a un conocimiento en general".

[20] Véase Robert Sommer, *Geschichte der neueren deutschen Aesthetik und Psychologie*, pp. 296, 337 *ss.*, 349.

"Ahora bien, para que exista una representación, partiendo de un objeto dado, y que esa representación llegue a convertirse en conocimiento hacen falta dos cosas: *imaginación* para agrupar los elementos intuitivos múltiples, e *inteligencia* con vistas a la unidad del concepto que agrupa las representaciones. Este estado de *libre juego* de la capacidad de conocimiento a base de una representación, partiendo de un objeto dado, tiene necesariamente que ser susceptible de comunicarse de un modo general, puesto que el conocimiento, como determinación del objeto, con el que deben coincidir determinadas representaciones (cualquiera que sea su sujeto), es el único tipo de representación que rige para todos. La comunicabilidad general subjetiva del tipo de representación en un juicio de gusto, puesto que tiene que efectuarse sin partir de un determinado concepto como premisa, no puede ser otra cosa que el estado de ánimo en el libre juego de la imaginación y la inteligencia (a condición de que coincidan entre sí, como es necesario que ocurra *para todo conocimiento)*, si tenemos la conciencia de que esta relación subjetiva apta para el conocimiento tiene que valer para cualquiera y ser, por tanto, comunicable a todo el mundo, como lo es todo conocimiento determinado que descansa como condición subjetiva sobre una relación de este tipo." [21]

Parece, claro está, como si con esta *explicación* de la comunicabilidad general de los estados estéticos hubiéramos vuelto a desviarnos del campo peculiar de la estética, pues podría pensarse que la distinción entre estos estados y los sentimientos individuales sensoriales de agrado o desagrado sólo puede obtenerse volviendo de nuevo a los carriles del punto de vista lógico-objetivante. Si la imaginación y la inteligencia se combinan como es necesario para llegar "a un conocimiento en general", es evidente que semejante combinación más bien explicará el empleo *empírico* de la imaginación productiva, tal como se expone en la *Crítica de la razón pura,* que su empleo específicamente *estético.* En efecto, según una concepción fundamental de la *Crítica,* desarrollada principalmente en el capítulo sobre "el esquematismo de los conceptos intelectivos puros", la agrupación temporal-espacial de las per-

[21] *Crítica del juicio,* § 9 (v, 286 s.).

cepciones de los sentidos y su unificación en forma de objetos de la experiencia implican ya una cooperación de imaginación y entendimiento. La mutua determinabilidad de estas dos funciones no parece formar, pues, una relación verdaderamente nueva como la que habría que exigir y esperar como fundamento explicativo del nuevo problema que aquí tenemos ante nosotros.

Debemos tener en cuenta, sin embargo, que en este punto la concepción anterior se presenta, por decirlo así, como un nuevo *acento*. Lo mismo para las representaciones teóricas que para las estéticas se requiere una "unidad de conocimiento" específica; ahora bien, mientras que en cuanto a aquélla el tono y el acento recaen sobre el factor *conocimiento*, en cuanto a ésta recaen sobre el factor *unidad*. La conducta estética llámase "adecuada al fin para el conocimiento de los objetos *en general*"; pero precisamente por ello renuncia a dividir los objetos en clases especiales y a designarlos y determinarlos mediante características distintivas especiales, como las que se expresan en los conceptos empíricos.

Pues bien, la unidad intuitiva de la forma no necesita de esta especificación "discursiva". Aquí el *proceso* libre de la formación misma no se ve entorpecido ni limitado por la consideración debida a la *existencia* objetiva de las cosas, tal como toma cuerpo en los conceptos y leyes de orden científico. Claro está que, por otra parte, tampoco en esta acción creadora de la imaginación puede desconocerse el papel que desempeña la "inteligencia", siempre y cuando sea tomado aquí el concepto de inteligencia en un sentido más amplio que el exclusivamente lógico-teórico. La inteligencia es, en su acepción más general, la *capacidad de deslinde pura y simplemente:* es lo que "hace detenerse" a la misma acción continua de las representaciones y lo que la ayuda a trazarse una determinada imagen.

Si esta antítesis se establece; si llegamos, sin necesidad de dar un rodeo por las abstracciones conceptuales del pensamiento empírico, a una fijación del movimiento de la imaginación que impida a ésta errar por los terrenos de la vaguedad y la obligue a condensarse en "formas" y figuras fijas, habremos conseguido aquel entrelazamiento armónico de ambas funciones que Kant postula como un factor fundamental del comportamiento auténticamente estético.

En efecto, ahora ya no se enfrentarán el entendimiento y la intuición como dos cosas "completamente heterogéneas", entre las que sólo pueda establecerse una afinidad por medio de un enlace extraño y que sólo puedan enlazarse entre sí recurriendo a un artificioso esquematismo, sino que se fundirán verdaderamente entre sí, pasando a formar una unidad. La capacidad deslindadora actúa directamente en el proceso mismo de la plasmación y la intuición, al establecer divisiones vivas dentro de la serie de las imágenes, formando una unidad continua. En el juicio empírico de subsunción es una determinada intuición concreta la que se refiere a un determinado concepto y se subordina a él: por ejemplo, la redondez del plato que tenemos delante es referida al concepto geométrico del círculo y conocida a través de él.[22]

Nada de esto ocurre en la conciencia estética. Aquí no se enfrentan el concepto suelto y la intuición suelta, sino que se trata de poner en consonancia, al unísono, la *función* del entendimiento y la de la intuición. El "libre juego" que aquí se postula no se refiere a las representaciones mismas, sino a las fuerzas de la representación; no a los resultados en los que se plasman y en los que, por decirlo así, descansan la intuición y el entendimiento, sino a la movilidad viva en que se manifiestan. En este sentido, todas estas manifestaciones, en las que no se compara una imagen especial con un concepto específico, sino que revelan su verdadera unidad sistemática en la *totalidad* de las fuerzas del espíritu, hállanse animadas directamente por el "sentimiento de vida" del sujeto mismo. "Captar con su *capacidad de conocimiento* (ya sea en una representación clara o confusa) un edificio regular, ajustado a un fin —observa la introducción a la 'crítica de la facultad del juicio estético'— es algo completamente distinto que ser consciente de esta representación con la sensación de la *complacencia*. La representación, aquí, es referida totalmente al sujeto, y concretamente al sentimiento de vida de éste, bajo el nombre de sentimiento de placer o de disgusto; esto establece una capacidad muy especial de distinción y enjuiciamiento que en nada contribuye al conocimiento, pues no hace más que *mantener la representación dada dentro del sujeto frente a toda la capacidad de repre-*

22 Véase *Crítica de la razón pura*, 2ª ed., p. 176 (III, 141).

sentaciones de que tiene conciencia el espíritu bajo el sentimiento del estado en que se halla."[23]

El juicio empírico-teórico, la experiencia concreta que tenemos presente es contrastada con el *sistema* de las experiencias (las reales o las posibles), y a través de esta comparación se determina su valor objetivo de verdad; en el estado estético, la intuición presente concreta o la impresión presente ponen en movimiento directo la *totalidad* de las fuerzas sensitivas y representativas. Y así como allí es necesario ir construyendo la unidad de la experiencia y de su *objeto*, en la labor de la formación de los conceptos, rasgo a rasgo y elemento a elemento, la obra de arte acabada representa de golpe, por decirlo así, aquella unidad de *espíritu* que es para nosotros expresión directa y auténtica de la unidad de nuestro yo, de nuestro sentimiento concreto de vida y de nuestra propia personalidad.

Pues bien, en esta nueva relación que se establece entre lo particular y la totalidad está, para Kant, la verdadera clave de la solución del problema consistente en saber qué forma de *generalidad* se debe atribuir a los juicios estéticos. No cabe duda de que tiene que encerrar alguna clase de generalidad, como lo atestigua ya la conexión mediante la cual se aproxima al problema fundamental de la estética, pues en el desarrollo y en la profundización de su concepto de la aprioridad es donde primero se enfrenta con el problema de la facultad del juicio estético.

Pero al mismo tiempo ya la conducta de la conciencia usual se encarga de confirmar directamente el *título* de validez general que los juicios del gusto reivindican para sí. Por lo que se refiere a los juicios sobre lo sensorialmente agradable, todo el mundo se resigna a que queden circunscritos a su persona, puesto que se trata, en realidad, de "sentimientos privados". No ocurre así, en cambio, con los juicios sobre lo bello.

"Sería ridículo que alguien que formulase un juicio basado en su gusto quisiera justificarse diciendo: este objeto (el edificio que vemos, el vestido que aquél luce, el concierto que escuchamos, la poesía sobre la que se nos pide un juicio) es bello *para mí*. Pues no debería llamarlo *bello* si creyera que sólo podía gustarle a él.

[23] *Crítica del juicio*, § 1 (v, 272).

Puede tener para él muchos encantos, resultarle muy agradable: de ello nadie se preocupa, pues a nadie interesa; pero cuando dice que algo es bello, es que supone que los demás encuentran en ello su misma complacencia: no juzga solamente por sí, sino también por los demás, y habla de la belleza como si se tratase realmente de una cualidad de las cosas. Por eso dice: esta *cosa* es bella, y no se limita a contar con que los demás coincidan con su juicio de complacencia simplemente porque ya haya tenido ocasión de apreciar esta unanimidad en otras ocasiones, sino que la *exige*. En este sentido, no es correcto decir que cada cual tiene su gusto. Sería tanto como decir que no existe el gusto, esto es, que no existe un juicio estético que tenga derecho a exigir la aquiescencia, la coincidencia de todos los demás." [24]

Y, sin embargo, este puro *valor de exigencia* de lo estético no debe ser confundido, como lo confunde casi con carácter general la estética de los tiempos de la Ilustración (pues Gottsched y los suizos, por ejemplo, coinciden en este punto), con su *demostrabilidad* a base de simples conceptos. Lejos de ello, el problema crítico, en lo que a este punto concreto se refiere, estriba precisamente en comprender cómo es posible llegar a una generalidad que, no obstante, repugna la mediación de los conceptos lógicos.

Pues bien, ya hemos visto que por medio de la tónica estética, y en ella, se establece una relación directa entre el contenido concreto de la conciencia dado en caso y la *totalidad* de las potencias del ánimo. Es cierto que el estado estético afecta exclusivamente al sujeto y a su sentimiento de vida; pero no enfoca este sentimiento concretándose a uno de sus momentos aislados y, por tanto, fortuitos, sino que lo enfoca en la totalidad de sus aspectos. Sólo allí donde exista esta resonancia del todo en lo particular y en lo concreto podemos decir que disfrutamos de libertad de acción y la sentimos.

Y esta sensación es la que nos coloca, por decirlo así, en plena posesión de la *subjetividad misma*. Cuando se trata de las percepciones de los sentidos, el yo concreto no tiene otro camino para poder comunicarlas a otros yos que la de trasplantarlas a la esfera de lo *objetivo* y determinarlas dentro de ella. El color que veo, el

[24] *Crítica del juicio*, § 7 (v, 281 *ss*.).

sonido que oigo, se presentan como patrimonio común de los sujetos cognoscentes por medio de operaciones en que ambos, al aplicar los principios de la magnitud extensiva e intensiva, de las categorías de la sustancia y la causalidad, se transforman en vibraciones susceptibles de ser conocidas y medidas de un modo exacto.

Pero al trasponerse así a la esfera de la medida y el número, que son a su vez condición de la objetivación misma, el color y el sonido dejan de existir *como tales:* su ser desaparece, en un sentido teórico, dentro del ser y de las leyes del movimiento. Con lo cual, el método de la "comunicación" general, tal como se ejerce en el concepto teórico, hace en el fondo que desaparezca el contenido que se trataba de comunicar, sustituyéndolo por un signo puramente abstracto.

El hecho de que el color y el sonido, aparte de lo que representan como elementos físicos, sean también vivencias de un sujeto capaz de sentimientos y sensaciones, se esfuma completamente en este modo de determinación. Es aquí donde aparece el problema de la conciencia estética. Esta conciencia afirma, precisamente, una comunicabilidad general *de sujeto a sujeto,* la cual, por tanto, no necesita pasar por lo *conceptual-objetivo* ni se expone, de este modo, a desaparecer en ello. En el fenómeno de lo bello se da lo inconcebible de que todo sujeto que lo contempla permanezca el mismo que es y se hunda puramente en su propio estado interior, a la par que se desprende de toda fortuita particularidad y tiene la conciencia de ser el portador de un sentimiento colectivo que no pertenece ya a "éste" ni a "aquél".

Ahora, y sólo ahora, comprendemos aquello de la "generalidad subjetiva", que es la expresión con que Kant caracteriza lo peculiar del juicio estético. La "generalidad subjetiva" es, sencillamente, la afirmación y el postulado de una generalidad de la subjetividad misma. Por tanto, la palabra "subjetivo" no indica aquí la limitación de la *pretensión* de validez de lo estético, sino, por el contrario, la dilatación de la *órbita* de validez que aquí se opera. La generalidad no se detiene ante los sujetos como individuos, pues siempre y cuando estos sujetos no vivan o vegeten en una cadena de sensaciones puramente sensoriales o de apetencias "patológicas", sino que sean capaces de elevarse al libre juego de sus facultades de representación, ejercerán todos una y

la misma función esencial y fundamental. En esta función, la que en rigor convierte al yo en yo, cada yo guarda afinidad con los otros, razón por la cual debe presuponerlo en todos ellos.

El sentimiento artístico es siempre un sentimiento del yo, y precisamente por serlo es al mismo tiempo un sentimiento general del mundo y de la vida. Al objetivarse en formas de fantasía estética, el "yo" se desprende de su individualidad; pero no por ello desaparece dentro de estas formas su movilidad individual anterior, sno que lejos de eso perdura en ellas y se comunica por medio de ellas a todos aquellos que son capaces de concebirlas de un modo puro.

Por donde el sujeto se ve situado aquí en un medio general que es, sin embargo, completamente distinto del medio de la *realidad* en que las ciencias naturales nos colocan. ¿Qué es lo que distingue la *descripción* acabada de un paisaje por medio de los conceptos de las ciencias naturales descriptivas, de su *representación* artística en una pintura o en una poesía lírica? Pura y simplemente, que en esta representación todos los rasgos del objeto, y tanto más cuanto mayores sean la claridad y la nitidez con que se destaquen, aparecen al mismo tiempo como rasgos de una emoción anímica que las formas pictóricas o líricas saben transmitir a quien contempla el cuadro o lee o escucha la poesía. El movimiento interior afluye aquí al objeto pura y simplemente, para que éste se encargue de transmitirlo con mayor fuerza y pureza a los demás.

Y como el yo, en el estado de la contemplación estética, no permanece adherido a su representación concreta en cada caso, sino que, según la expresión kantiana, "la afirma frente al patrimonio total de las representaciones", se revela aquí ante él un nuevo cosmos, que no es el sistema de la objetividad, sino el todo de la subjetividad. Dentro de este todo se encuentra cifrado él mismo, y con él la individualidad de todos los demás. Y así, puede la conciencia estética resolver el paradójico problema de establecer un algo general que no se contrapone a lo individual, sino que es, simplemente, algo correlativo a ello, por la sencilla razón de que sólo dentro de aquel algo general puede llegar a realizarse y a plasmarse.

De este modo se resuelve también el problema de la "comuni-

cabilidad general" que no necesita ser, precisamente, "demostrabilidad" general. Como en la conducta estética el que enjuicia se siente plenamente libre con respecto a la complacencia con que ve el objeto, no puede descubrir como razones de esta complacencia ninguna clase de condiciones privadas a que su sujeto se supedite, razón por la cual sólo puede ver estas razones en aquello que dé por supuesto también en otros; deberá, por tanto, creer que tiene razones para atribuir a los demás una complacencia semejante a la suya.

"Hablará, por tanto, de lo bello como si la belleza fuese un modo de ser del objeto mismo y el juicio que acerca de ella emite un juicio lógico (en que los conceptos del objeto determinen un conocimiento del mismo), a pesar de tratarse de un juicio puramente estético, que entraña simplemente una relación de la idea del objeto con el sujeto, por lo cual presenta con los juicios lógicos, después de todo, la afinidad de que es posible dar por supuesta su validez para todo el mundo. Pero esta generalidad no puede brotar tampoco de conceptos... En los juicios del gusto no debe postularse nada que no sea esa *voz general* en lo tocante a la complacencia, sin que en ello medien para nada los conceptos; trátase, por tanto, de la *posibilidad* de un juicio estético que pueda considerarse, al mismo tiempo, como válido para todo el mundo. Los juicios del gusto de por sí no *postulan* la aquiescencia de todos (pues esto sólo pueden hacerlo los juicios lógicamente generales, en que pueden alegarse razones); se limitan a *atribuir* a todo el mundo esta aquiescencia como un caso de la regla, con vistas al cual no espera la confirmación de ningún concepto, sino simplemente de la adhesión de otros." [25]

Como vemos, Kant llega por un camino nuevo y por medio de una concatenación sistemática completamente distinta al problema cardinal que el siglo XVIII colocó en el centro de todas las disquisiciones estéticas. ¿Cabe deducir de las obras de arte existentes, de los modelos y prototipos clásicos una *regla* que prescriba a la creación artística determinados límites objetivos, o impera aquí pura y simplemente la libertad de la "imaginación", desligada de toda norma externa? ¿Existe una ley de la creación artística susceptible

[25] *Crítica del juicio*, §§ 6, 8 (v, 280, 285).

de ser plasmada en conceptos y de la que aquélla no pueda salirse si no quiere dejar de ajustarse a su fin, o impera en esto como dueña y señora absoluta la voluntad creadora del sujeto genial, quien partiendo de un punto de arranque desconocido llega a una meta también desconocida?

Lessing reduce a una fórmula clara y nítida, en el campo literario, estos problemas, con que nos encontramos bajo las más diversas formas en las doctrinas estéticas del siglo XVIII. La pugna entre el genio y la regla, entre la fantasía y la razón —nos dicen los argumentos decisivos de la *Dramaturgia Hamburguesa*, de Lessing— carecen de objeto, pues si bien la obra creadora del genio no *recibe* ninguna regla de fuera, *es* por sí misma una regla. Se descubre, en efecto, dentro de ella un juego de leyes y de fines internos que se plasman y manifiestan en la obra concreta de arte, aunque no se revelen de otro modo.

Kant toma, sin duda alguna, pie de este criterio lessingiano, pero ahondando en él para poner al descubierto toda la profundidad y toda la generalidad del problema, que reside para él en la idea del espíritu que se da a sí mismo su ley. "Genio —define el propio Kant— es el talento (el don natural) que dicta al arte sus reglas."

"Pues todo arte presupone reglas cuya fundamentación hace posibles los productos que pueden ser calificados de artísticos. Ahora bien, el concepto de las bellas artes no consiente que los juicios sobre la belleza de sus productos se deriven de ninguna regla que tenga como fundamento determinante un *concepto*... Por tanto, las bellas artes no pueden concebir por sí mismas las reglas con sujeción a las cuales han de crear sus productos. Y como, al mismo tiempo, ningún producto puede ser llamado artístico si para ello no nos apoyamos en una regla precedente, llegamos a la necesaria conclusión de que es la naturaleza la que en el sujeto (y por medio de la tónica de sus facultades) tiene que dar al arte la pauta; es decir, a la conclusión de que las bellas artes sólo son posibles como producto del genio." [26]

Como vemos, es la unidad de la "tónica" lo que constituye aquí la fuente o punto de partida de la unidad objetiva de las for-

[26] *Crítica del juicio*, § 46 (v, 382).

mas. El genio y su acción han llegado al punto en que se entrelazan indisolublemente la suprema individualidad y la suprema generalidad, la libertad y la necesidad, la obra puramente creadora y el puro imperio de la ley. El genio es, en todos y cada uno de los rasgos de su acción, absolutamente "original" y, sin embargo, o precisamente por ello, absolutamente "ejemplar". Pues cabalmente allí donde nos encontramos en el verdadero centro de la personalidad, donde ésta, sin perseguir designio alguno externo, se limita a darse a sí misma y a manifestarse en la ley individualmente necesaria de su creación, desaparecen todas las barreras fortuitas que son inherentes al individuo en su existencia particular empírica y en sus intereses empíricos particulares.

Es en la entrega a esta esfera sencillamente personal donde residen el misterio y la fuerza de ese don de "comunicabilidad general" que caracteriza al genio: y la objetivación de esta fuerza fundamental es lo que hace nacer toda verdadera grande obra de arte. Por eso la obra del genio nos ofrece la prueba absolutamente única de cómo un episodio anímico que se manifiesta una vez en el tiempo y que jamás se reproduce en idénticas condiciones, cómo los más típicos y peculiares sentimientos "subjetivos" pueden, sin embargo, calar hasta las más profundas esferas de la validez pura y de la necesidad sustraída a la acción del tiempo. Y esta forma suprema de comunicación es, al mismo tiempo, la única que tiene a su disposición el genio. En cuanto éste intente hablarnos bajo otras formas que no sean las de la plasmación directa de la obra, se apartará del campo en que tiene sus verdaderas raíces.

De aquí que no sea posible reducir a una fórmula general lo que este "don natural" es y representa, estableciéndolo así como un precepto, sino que hay que abstraer la regla, en la medida en que exista, del hecho mismo, es decir, del producto artístico que sirve de modelo, no para su imitación, sino para inspirarse en él con vistas a la nueva obra creadora. También en este punto recoge Kant la tesis lessingiana de que un genio sólo puede ser revelado por otro genio. "Las ideas del artista provocan otras ideas semejantes en el aprendiz de artista, a condición de que la naturaleza haya dotado a éste de una proporción semejante de potencias del espíritu." Es esta "proporción" la que constituye el verdadero motivo creador en la obra del genio.

Esto es lo que distingue también la productividad artística de la científica. La frase de Kant según la cual en las ciencias no puede darse el genio[27] sólo puede valorarse certeramente si se tiene presente que, al decir esto, sólo quería referirse a la *diferencia sistemática de significación* entre los dos campos culturales y no a la diferencia *psicológica* entre los individuos que los cultivan. ¿Por qué no ha de valer también "un caso por mil" dentro del radio de acción del descubridor científico? ¿Por qué no ha de ser también posible y eficaz aquí, al lado de la comparación discursiva de lo concreto, la anticipación intuitiva del todo?: son cuestiones que no hemos de decidir ni ventilar en este lugar.

La diferencia decisiva radica en que todo lo que pretende pasar por visión científica, *comunicándose* y *razonándose* como tal, no posee para ello más forma que la del concepto objetivo y la de la deducción objetiva. La personalidad del creador tiene que desaparecer para garantizar la objetividad del resultado. El gran artista es el único en el que no se da esta separación, pues todo lo que nos ofrece adquiere su verdadero y supremo valor gracias precisamente a lo que él es. El artista genial no se enajena para proyectarse sobre una obra cualquiera que luego perdura por sí sola, como un valor objetivo desprendido de él, sino que crea con cada obra concreta una nueva expresión simbólica de aquella única relación propia de su "naturaleza", de la "proporción de las fuerzas de su espíritu".

Históricamente considerada, esta teoría kantiana del genio viene a representar una especie de enlace entre dos mundos espiritualmente distintos: comparte todavía un motivo determinante con la concepción fundamental de la época de la Ilustración y, por otra parte, va desintegrando desde dentro el esquema conceptual de la filosofía de aquel período. La teoría kantiana del genio es el punto histórico de partida de todos aquellos desarrollos románticoespeculativos del concepto del genio que no reconocen más significación creadora del mundo y de la realidad que la de la imaginación estética productiva. Por este camino llegaron a desarrollarse la teoría de Schelling sobre la intuición intelectual como capacidad

[27] Véase *Crítica del juicio*, § 47 (v, 383 s.).

fundamental trascendente y la teoría de Federico Schlegel sobre el yo y sobre la "ironía".

Hay algo, sin embargo, que de una vez por todas distingue la concepción kantiana de todos estos intentos: la forma y la tendencia de su concepto del apriorismo. El hecho de que el apriorismo de Kant sea un apriorismo *crítico* precave también aquí a nuestro filósofo de la tendencia a reducirlo a una fuerza fundamental exclusivamente metafísica de la conciencia, para mantenerlo en la estricta *diferenciación* de sus empleos específicos. De este modo, el concepto de la "razón" desarrollado por el siglo XVIII se ahonda en Kant hasta llegar al concepto más profundo de la "espontaneidad" de la conciencia, pero sin que éste se reduzca para él a ninguna obra o actividad *concreta* de la conciencia, por perfecta que ella sea.

Por tanto, la espontaneidad estética de la fantasía no se convierte aquí, como bajo el romanticismo, en principio fundamental y unitario último, puesto que a lo que sustancialmente se tiende es a diferenciarla rigurosa y claramente de la espontaneidad lógica del juicio y de la espontaneidad ética de la voluntad. Toda la escala de los grados de "subjetividad" y "objetividad" que Kant establece y que encuentran su más importante complemento y su verdadero remate en la *Crítica del juicio*, persiguen, fundamentalmente, esta finalidad. El ser de la ley natural y el deber de la ley moral no deben quedar a merced del libre juego de la fantasía. Pero, de otra parte, este libre juego posee un campo propio y autónomo de acción, en el que no tienen para qué intervenir ni los postulados del concepto ni los de ninguna clase de imperativo moral.

La limitación del concepto del genio al campo del arte tiene su significación sustancial en el hecho de que ayuda a este concepto a cobrar su clara expresión. El concepto de las "ciencias bellas" había llegado a adquirir una importancia y una difusión peligrosas en la segunda mitad del siglo XVIII. Espíritus más rigurosos y profundos, como Lambert —quien se manifiesta acerca de este problema en una carta a Kant, escrita en 1765—,[28] no se cansaban de remitirse frente a él a la definición conceptual exacta

[28] Véase carta de Lambert a Kant, 13 de noviembre de 1765 (IX, 42).

como base de todo conocimiento científico; no obstante, en la filosofía popular seguía siendo un rasgo característico la confusión de los dos campos.

El joven Lessing hubo de notar en una ocasión, reaccionando contra esta corriente del tiempo y de la moda, que los verdaderos *beaux-esprits* solían ser, en verdad, los espíritus más superficiales. La teoría kantiana del genio traza, en este punto, la nítida línea divisoria. Por grandes que sean los *descubrimientos* del talento científico, no podemos llamar a éste genio, "pues esos descubrimientos *podrían* perfectamente haberse realizado también por medio del estudio, lo cual quiere decir que se hallan en el camino natural de la investigación y la meditación con sujeción a reglas, sin que se distingan específicamente de lo que es posible llegar a adquirir a fuerza de celo y por medio de la imitación".

"Así, todo lo que Newton expone en su inmortal obra *Principios de la filosofía de la naturaleza* puede, indudablemente, aprenderse; en cambio, no es posible aprender a ser poeta, por muy detallados que sean los sistemas de preceptiva literaria y por excelentes que sean los modelos de este arte, de que se dispone. La causa de ello está en que Newton podía ilustrar no sólo ante sí mismo, sino también ante los demás, todos los pasos dados por él, desde los primeros elementos de la geometría hasta sus grandes y profundos descubrimientos, incitando a los otros a seguirle por el mismo camino; en cambio, ningún Homero, ningún Wieland podría decirnos cómo se manifiestan o combinan en su cabeza sus ideas fantásticas y a la par preñadas de pensamiento, sencillamente porque ni ellos mismos lo saben y porque, no sabiéndolo, mal pueden enseñarlo a los demás. Por tanto, en las ciencias, los grandes inventores sólo se distinguen de los trabajosos imitadores y aprendices en cuanto al grado, al tiempo que todos ellos conjuntamente se distinguen por notas específicas de aquellos a quienes la naturaleza ha dotado para las bellas artes." [29]

Y este criterio sobre la "inconsciente" creación del genio artístico adquiere mayor importancia aun allí donde no entraña tanto la antítesis con respecto a la fundamentación teórica como con respecto a la "intención" de lo que se apetece y realiza. También

[29] *Crítica del juicio,* § 47 (v, 383 s.).

en este aspecto trasciende la teoría kantiana de la sistemática filosófica para proyectarse sobre los problemas esenciales de la cultura de su tiempo.

En la doctrina de Baumgarten, la primera en que la estética se plasma como ciencia aparte, aparece el concepto de lo bello supeditado al concepto de lo perfecto. Toda belleza es perfección, si bien una perfección que no se reconoce en el concepto puro, sino que sólo se capta indirectamente en imágenes perceptibles por la intuición de los sentidos. Toda la filosofía alemana al uso es dominada, en la época a que nos referimos, por este criterio desarrollado más tarde y erigido sobre una base metafísica general por Mendelssohn. Criterio que trasciende del campo puramente filosófico para influir en los círculos de la creación artística. Todavía *Los Artistas* de Schiller representan casi exclusivamente la transcripción y el desarrollo poéticos de las ideas baumgartenianas.

Pues bien, la crítica kantiana establece también en este punto una diáfana línea divisoria de carácter histórico. Aquella "sujeción a un fin sin fin" que Kant ve realizada en la obra de arte excluye tanto el concepto trivial de la utilidad como el concepto idealista de la perfección. En efecto, el concepto de la perfección presupone siempre una pauta objetiva a que la obra de arte se refiere y con la que se compara; y representarse una sujeción formal y objetiva a un fin sin fin, es decir, la mera forma de una perfección (exenta totalmente de materia y de concepto de aquello con lo que tiene que concordar), sería una verdadera contradicción.[30]

Es, pues, aunque parezca paradójico, el rigorista ético Kant el primero que en la fundamentación de la estética rompe con el racionalismo moral imperante en su época. Pero esto, aunque otra cosa parezca, no envuelve ninguna paradoja, sino que es más bien el complemento necesario y la confirmación exacta de su misma concepción ética fundamental. Del mismo modo que nuestro filósofo había erigido el deber sobre el *concepto puro de la razón*, alejando de él toda invocación del "sentimiento moral", de la sensación y la inclinación "subjetivas", retiene ahora el aspecto *estético* del sentimiento, sin permitir que se le sacrifique al concepto

[30] *Crítica del juicio*, § 15 (v, 296 s.).

lógico ni al moral. El hecho de que se excluyeran los sentimientos de placer y desagrado de la fundamentación de la ética no quería decir, como ahora se ve, que se les reprobara de un modo incondicional, sino que con ello se dejaba abierto el camino para una nueva objetivación y se hacía posible otra forma específica de "generalidad", de que esos sentimientos eran susceptibles. Por donde la superación del utilitarismo y el hedonismo éticos abre el camino al concepto de un arte que se traza a sí mismo su ley y su fin.

El concepto de la "complacencia desinteresada" por lo que hay de bello en la naturaleza y en el arte no representa, desde un punto de vista puramente intrínseco, una tendencia perfectamente nueva en el desarrollo de la estética. Aparece ya esbozado en Plotino y fué desarrollado sustantivamente en los tiempos modernos por Shaftesbury, Mendelssohn y Karl Philipp Moritz, en su obra *Sobre la imitación plástica de lo bello.* Sin embargo, sólo podía llegar a adquirir su verdadera importancia mediante la posición *sistemática* que este concepto ocupa en la teoría de Kant; sólo así podía llegar a servir de base nada menos que a un nuevo concepto sobre la esencia y el origen de lo espiritual, frente a la filosofía y a la preceptiva literaria de la época de la Ilustración.

Sin embargo, la suprema síntesis entre los principios fundamentales ético y estético sostenidos por Kant no llega a realizarse sino en la segunda parte de la crítica del juicio estético, en la *analítica de lo sublime.* En el concepto de lo sublime aparecen entrelazados de un modo nuevo el interés estético y el ético, lo cual hace, al mismo tiempo, que se separen aquí, de un modo tanto más necesario, críticamente, ambos puntos de vista. En las reflexiones en torno a este problema vemos a Kant moverse de nuevo en su auténtico campo, en el que verdaderamente le pertenece a él. En la *analítica de lo bello* se percibe todavía, a pesar de toda la agudeza y la finura con que los conceptos se desarrollan, un algo extraño, tan pronto como la investigación abandona el terreno de los puros principios para orientarse hacia las aplicaciones concretas, pues el don de la plenitud de la intuición artística para lo concreto no figuraba entre los que adornaban el rico espíritu de Kant.

En cambio, en la *analítica de lo sublime* se revelan de un modo verdaderamente perfecto y en la más feliz de las combinaciones todos los aspectos del espíritu de Kant y todas aquellas cualidades que caracterizan en él tanto al hombre como al escritor. La agudeza y la claridad del análisis puro de los conceptos aparecen combinados aquí con aquel *ethos* moral que forma el verdadero meollo de la personalidad de nuestro filósofo; la visión del detalle psicológico, de que Kant había dado ya pruebas en sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime,* anteriores a su filosofía crítica, se entrelazan aquí con la amplia visión "trascendental" de conjunto a que había llegado desde entonces sobre la totalidad de la conciencia.

La manera más clara de representarse la posición que el problema de lo sublime ocupa dentro del sistema total de la estética crítica es volver la mirada atrás sobre la peculiar relación que en el fenómeno de lo bello se establece entre las facultades fundamentales de la conciencia. Este fenómeno brotaba, al parecer, del libre juego entre la "imaginación" y la "inteligencia": sin embargo, "inteligencia" no quería decir, aquí, la capacidad lógica de comprender y enjuiciar, sino sencillamente la capacidad de delimitar. Era ella la que intervenía en el movimiento de la imaginación para hacer brotar en él una forma cerrada, sistemática.[31]

Pero de aquí se desprende inmediatamente un nuevo problema. ¿Constituye esta delimitación un momento esencial de lo estético en general, o es más bien lo *no delimitado* precisamente lo que representa un valor estético de por sí? ¿No es precisamente el concepto mismo de lo no cerrado, de lo no sistemático e incluso de lo no sistematizable, lo que constituye de suyo una nota fundamental de lo estético?

El concepto de lo sublime da la contestación a esta pregunta. En efecto, la impresión de lo sublime surge siempre y dondequiera que nos enfrentamos a un objeto que escapa sencillamente de nuestra capacidad de comprensión y que, por tanto, no somos capaces de agrupar en todo sistemático, ni en la intuición ni en el concepto. Llamamos "sublime" a lo que reviste a nuestros ojos

[31] Véase *supra,* pp. 367 *ss.*

verdadera grandeza, ya se trate de una grandeza de extensión o de fuerza, ya de una grandeza "matemática" o "dinámica".

Ahora bien, esta relación como tal no puede residir en los conceptos mismos, pues toda medición y apreciación objetiva de magnitudes es, simplemente, una comparación entre ellas, en la que, según la pauta que le apliquemos, nos parecerá el mismo contenido unas veces grande y otras pequeño, por donde la grandeza no será nunca más que la mera expresión de una relación conceptual y no una cualidad absoluta y una "esencia" estética inmutable, por decirlo así.

En cambio, nos encontraremos con esta esencia tan pronto como desplacemos la pauta del "objeto" al "sujeto", tan pronto como dejemos de buscarla en una *cosa* concreta situada dentro del espacio y el tiempo para tratar de descubrirla en la totalidad de las *funciones de la conciencia.* Si ahora se enfrenta a esta totalidad un algo "inmensurable" no estaremos ya ante una simple infinitud de *número,* la cual, en última instancia, sólo representa la posibilidad de repetir la relación numérica cuantas veces queramos, es decir, la de continuarla hasta el infinito, sino que de la destrucción de todo límite se desprenderá entonces, para nosotros, una nueva *determinación* positiva de la conciencia.

De este modo, lo infinito que veíamos esfumarse ante la consideración teórica como una idea dialéctica cuando intentábamos concebirlo como un todo dado, se reduce aquí a una totalidad y a una verdad sentidas. "Es sublime —así reza ahora la verdadera explicación kantiana— aquello en comparación con lo cual resalta pequeño todo lo demás."

"Se ve aquí fácilmente que no puede haber nada en la naturaleza, por muy grande que sea el juicio que de ello nos formemos nosotros, que, contemplado desde otro punto de vista, no sea susceptible de empequeñecerse hasta lo infinito; y, a la inversa, nada tan pequeño que, medido por pautas más pequeñas, no pueda cobrar ante nuestra imaginación las proporciones de una magnitud universal. El telescopio nos suministra sobrada materia para la primera consideración, como el microscopio nos la proporciona para la segunda. Por tanto, nada que pueda ser objeto de los sentidos puede desde este punto de vista ser considerado como sublime. Pero precisamente porque en nuestra imaginación late la

aspiración a remontarse hasta lo infinito y nuestra razón abriga siempre el postulado de una totalidad absoluta como si ésta fuese una idea real, nos encontramos con que aquella inadecuación de nuestra capacidad con respecto a la apreciación de la magnitud de las cosas del mundo de los sentidos despierta en nosotros el sentimiento de una capacidad suprasensorial; y es el uso que la facultad del juicio hace naturalmente de ciertos objetos con vistas al último (sentimiento), y no el objeto de los sentidos, es lo que podemos llamar sencillamente grande, considerando pequeño en relación con él cualquier otro empleo. Por tanto, es la orientación o actitud del espíritu por medio de ciertas ideas en las que se refleja la facultad reflexiva del juicio, lo que podemos llamar sublime, y no el objeto mismo... *Es sublime lo que demuestra una posibilidad de pensamiento, una capacidad de espíritu que rebasa toda pauta de los sentidos.*"[32]

Sólo así, desplazando el fundamento de lo sublime de los objetos a la "orientación del espíritu", no concibiendo lo sublime como una cualidad del ser, sino como una cualidad del espíritu que lo considera, nos remontamos verdaderamente al plano de la reflexión estética. Pero este plano ya no linda aquí, como en las reflexiones sobre lo bello, con la zona de la inteligencia y de la intuición, sino con las ideas racionales y con su significación suprasensible. Así como en el enjuiciamiento de lo bello la imaginación se entrelazaba en libre juego con la "inteligencia", cuando enjuiciamos una cosa como sublime la imaginación se apoya sobre la razón para crear un estado de ánimo "a tono y en armonía con aquel que produciría la influencia de determinadas ideas... sobre el sentimiento".[33]

Ahora bien, para Kant todo lo que sean determinaciones de la razón redúcense en última instancia al concepto de la *libertad*, que es también, por tanto, el que sirve de base a todas nuestras aplicaciones de la categoría de lo sublime. Sólo de un modo particularmente subrepticio se convierte aquí en un predicado de determinadas cosas pertenecientes a la naturaleza lo que en rigor forma parte del sentimiento de nosotros mismos y de nuestra función

[32] *Crítica del juicio,* § 25 (v, 321 s.).
[33] *Loc. cit.,* § 26 (v, 327).

inteligible. Claro está que esta apariencia se esfuma inmediatamente ante un análisis y una introspección más profundos.

"¿Quién llamaría también sublimes a las masas informes de las montañas, amontonadas unas sobre otras en caótico desorden, con sus pirámides de hielo, al océano sombríamente encrespado, etcétera? Y, sin embargo, el *ánimo* del hombre encuéntrase exaltado en su propio enjuiciamiento cuando, en la contemplación de esas masas informes, sin parar mientes para nada en su forma, se entrega por entero a la imaginación, sin perseguir ningún fin determinado, poniendo en relación con ella aquella razón simplemente ampliadora, pero sin encontrar el poder total de la imaginación adecuado a sus ideas... De este modo la naturaleza no es enjuiciada en nuestro juicio estético como sublime por el hecho de infundirnos espanto, sino porque evoca en nosotros la fuerza (que no es naturaleza) necesaria para considerar pequeño aquello que nos preocupa (los bienes, la salud y la vida), lo que nos lleva a la conclusión de que la fuerza de estas cosas (aunque nos veamos sujetos a ellas) no es tan grande para nosotros y para nuestra personalidad que necesitemos humillarnos ante ella, cuando se trate de nuestros supremos principios y de su afirmación. Por tanto, la naturaleza se llama sublime, en estos casos, simplemente porque exalta nuestra imaginación y la ayuda a representarse aquellos casos en que el espíritu puede percibir el sentimiento de la propia superioridad de su destino sobre el de la misma naturaleza." [34]

Verdad es que esta solución crítica del problema de lo sublime entraña al mismo tiempo, si la miramos de cerca, un nuevo problema crítico. En efecto, al proyectarse sobre la idea de algo que se da leyes a sí mismo y sobre la idea de la personalidad libre, lo sublime, desprendiéndose del seno de la naturaleza, parece caer totalmente dentro del campo de lo *moral*. Con lo cual, tanto en un caso como en otro, desaparecerían su carácter *estético* peculiar y su valor estético independiente.

Y, en realidad, el desarrollo del propio análisis de Kant nos revela cuán cerca podemos llegar a encontrarnos de este peligro. La psicología de lo sublime nos obliga a remontarnos, en efecto, a aquel afecto fundamental del *respeto* que habíamos encontrado

[34] *Crítica del juicio*, §§ 26, 28 (v, 327 *s.*, 333 *s.*).

ya como la forma general en que la conciencia de la ley moral toma cuerpo ante nosotros. Reconocemos en el fenómeno de lo sublime aquella mezcla de placer y desagrado, de resistencia y voluntaria sumisión que forma el verdadero carácter del sentimiento de respeto. En él nos sentimos como sujetos físicamente finitos, agrupados por la grandeza del objeto y, a la par, situados por encima de todas las cosas finitas y condicionadas al descubrir que esta grandeza radica en la conciencia de nuestra misión inteligible y en nuestra capacidad de ideación.

Pero, al mismo tiempo, al basar la idea de lo sublime sobre el mismo sentimiento fundamental que lo ético en general, parece como si traspasáramos ya los linderos de la "complacencia *desinteresada*" para entrar en el terreno de la *voluntad*. Sólo hay un camino para sobreponerse a la dificultad con que aquí tropezamos: el ver que el "procedimiento subrepticio" por medio del cual concebimos en lo sublime lo que en realidad es una determinación de nuestro propio yo como una determinación del objeto de la naturaleza no desaparece aunque se le reconozca como tal. Nuestras intuiciones sólo son estéticas cuando enfocan la autodeterminación de nuestra capacidad espiritual, no de por sí, sino, por decirlo así, a través de la intuición de la naturaleza, cuando reflejan lo "interior" en lo "exterior" y esto en aquéllo.

En este mutuo reflejo del yo y el universo, del sentimiento del yo y del sentimiento de la naturaleza, reside para nosotros la esencia de la consideración estética en general y, con ella, la esencia de aquella consideración que encuentra su expresión en el concepto de lo sublime. Se representa aquí una forma de *animación* de la naturaleza que, en último resultado, nos hace remontarnos sobre las formas mismas de la naturaleza, como se acusaba simbólicamente en el fenómeno de lo bello, y que, por otra parte, retorna constantemente a ellas, ya que sólo en esta antítesis puede captarse a sí misma. Sólo así cobra la infinitud de la naturaleza, que hasta aquí era un simple *concepto*, su verdad concreta y sentida, al contemplarse en el reflejo de la infinitud del yo.

Adquiere de este modo su significación concreta y plena aquella tesis de la introducción a la *Crítica del juicio* que trata de descubrir en ella "el fundamento de la *unidad* de lo suprasensible que sirve de base a la naturaleza con lo que prácticamente entraña

el concepto de la libertad". Y ahora comprendemos también por qué nuestro filósofo añade inmediatamente la restricción de que el concepto que señala esta unidad no llega por sí mismo, ni teórica ni prácticamente, al *conocimiento* de la misma, razón por la cual no tiene un campo peculiar de acción, sino que únicamente hace posible la transición del *modo de pensar* con arreglo a los principios de una al modo de pensar con arreglo a los principios de la otra.[35] No se nos "explica" teóricamente, ni siquiera por medio de una conjetura, cómo la unidad del "fundamento suprasensible" puede desdoblarse de tal modo que por una parte se nos presente en el fenómeno de la naturaleza y por otra parte en la imagen de la libertad y de la ley moral.

Pero aunque descartemos todas las especulaciones en torno a este tema, quedará siempre en pie un *fenómeno* innegable en que la *contemplación* de la naturaleza y la libertad entablan una relación completamente nueva. Este fenómeno es el de la concepción artística. Toda auténtica obra de arte se halla determinada totalmente por los sentidos y no parece exigir otra cosa que permanecer dentro del círculo de lo sensorial; y, sin embargo, trasciende necesariamente más allá de este círculo. La auténtica obra de arte encierra siempre un fragmento de una vida puramente concreta y personal, a pesar de lo cual cala hasta una profundidad en que el sentimiento del yo se revela, al mismo tiempo, como sentimiento del universo. Es posible que esto, considerado desde un punto de vista conceptual, pueda llamarse un milagro, pero este milagro se realiza verdadera y plenamente en las supremas creaciones del arte (basta pensar, por ejemplo, en los mejores frutos de la lírica gotheana), lo que debe hacer enmudecer a quienes preguntan si tal milagro es "posible".

En este sentido —pero solamente en él— el hecho del arte apunta, sin necesidad de que lo desintegremos en cavilaciones abstractas, hacia una nueva unidad de lo "sensible" y lo "inteligible", de la naturaleza y la libertad; más aún, es la expresión y la garantía inmediata de esta unidad. El camino por el que llegamos aquí al concepto de lo suprasensible corresponde, pues, por entero a la pauta crítica general, puesto que no arrancamos de la "esencia"

[35] Véase Introducción a la *Crítica del juicio*, núm. II (v, 244).

de lo suprasensible para analizarlo luego en sus manifestaciones sueltas, sino que su *idea* nace en nosotros al agrupar las tendencias fundamentales que se manifiestan en la conciencia misma y hacer que se encuentren en un "punto de mira imaginario", situado más allá de la experiencia.

Según esto, tampoco la teoría del "*substrato* suprasensible" de la naturaleza y de la libertad versa sobre una *cosa primitiva,* sino sobre una *función primitiva de lo espiritual,* que se revela ante nosotros, con nuevo sentido y nueva profundidad, en lo estético. En efecto, aquella "comunicabilidad general" que reivindica todo juicio estético pone de manifiesto una concatenación general de la que forman parte los sujetos como tales, independientemente de sus diferencias individuales fortuitas, y en la que, por tanto, se plasman no tanto el fundamento inteligible de los objetos como el fundamento inteligible de la humanidad.

"Tal es —dice Kant, resumiendo estas reflexiones— lo inteligible hacia lo que mira el gusto, en lo que coinciden sobre todo incluso nuestras facultades de conocimiento arriba señaladas, y sin lo cual existirían flagrantes contradicciones entre su naturaleza y las pretensiones que el gusto afirma. Desde este punto de vista, la facultad del juicio no se ve sometida, como desde el punto de vista empírico, a la heteronomía de las leyes de la experiencia: se da a sí misma su ley con vistas a los objetos de esta complacencia tan pura, lo mismo que la razón lo hace con vistas a la capacidad de apetencia; y se ve referida, tanto con respecto a esta posibilidad interior que se da en el sujeto como con respecto a la posibilidad externa de una naturaleza concordante con ello, a algo que se halla en el sujeto mismo y fuera de él, que no es naturaleza ni tampoco libertad, pero que, sin embargo, se halla enlazado con lo que sirve de fundamento a ambas, o sea con lo suprasensible, en lo que la capacidad teórica se combina con la capacidad práctica para formar una unidad, de un modo común e ignorado."

Sin embargo, este "modo ignorado" es conocido, por lo menos, en la medida en que podemos señalar clara y concretamente la premisa general sobre que descansa esta combinación. Y de nuevo nos encontramos con que es el concepto de la autonomía, el concepto del espíritu que se da su propia ley, el que aparece situado

en el centro del sistema kantiano. Y como este concepto sale corroborado también del campo de lo estético, nos vemos llevados de la mano de él a una capa más profunda de lo "inteligible".

De la autonomía del entendimiento puro y de su ley general brotó la naturaleza como el objeto de la experiencia científica; de la autonomía de lo moral surgió el concepto de la libertad y de la autodeterminación de la razón. Pero no se trata de dos conceptos aislados, sino que existe entre ellos un necesario entrelazamiento, ya que el mundo de la libertad *debe* influir sobre la naturaleza y llevar sus postulados a la realidad en el mundo empírico de los hombres y las cosas. Por eso es necesario concebir la naturaleza, por lo menos, de tal modo "que las leyes por las que se rige su forma coincidan, ya que otra cosa no sea, con la posibilidad de los fines que dentro de ella han de ser alcanzados con arreglo a las leyes de la libertad".

Sin embargo, todo intento de concebirla realmente así tropieza de nuevo, en el terreno puramente teórico, con la antinomia entre la causalidad y la libertad. Y por muy lejos que queramos y podamos llegar aquí, siempre nos encontraremos, una y otra vez, en última instancia, con el "abismo infranqueable" que separa el campo del concepto de la naturaleza, es decir, lo sensible, del campo del concepto de la libertad, o sea de lo suprasensible.[36]

Sólo el criterio artístico nos señala y nos abre aquí un nuevo camino. Si es cierto que la coincidencia *objetiva* de naturaleza y libertad constituye un problema que jamás puede llegar a resolverse del todo, y que las líneas directrices de uno y otro campo no llegan a encontrarse hasta el infinito, no es menos cierto que su plena unidad *subjetiva* se realiza ya dentro de la órbita de la misma conciencia concreta, en el sentimiento del arte y en la obra artística de creación. Aquí, en el libre juego de las fuerzas del espíritu, se nos presenta la naturaleza como si también ella fuese obra de la libertad, como si también ella cobrase formas desde dentro y con arreglo a leyes y a fines que le son inherentes, mientras que, de otra parte, la obra de creación libre, el producto del genio artístico creador, se nos antoja como algo necesario y, en este sentido, como obra de la naturaleza misma.

[36] Véase *Crítica del juicio*, Introducción, II (v, 244).

Enlazamos de este modo lo que en el terreno del simple ser aparece separado y tiene necesariamente que estarlo, desde un nuevo punto de vista cuyo contenido peculiar sólo se mantiene en pie para nosotros, ciertamente, a condición de que resistamos a la tentación de transformarlo en una modalidad independiente de conocimiento *teórico* de lo real. El "substrato suprasensible" hacia el que nos conduce el juicio del gusto no queda conceptualmente excluído así, en modo alguno, del mundo de los fenómenos, en la medida en que éstos sean fenómenos objetivos de la naturaleza, sino que tiene su garantía directa en un modo peculiar de comportarse la conciencia misma, que se distingue tan nítida y característicamente del del conocimiento de los conceptos y las leyes como del de las determinaciones de la voluntad pura.

Claro está que tan pronto como este comportamiento se establece en el sujeto de un modo claro e inequívoco, este resultado repercute a su vez sobre la imagen de la realidad objetiva. Es el juego armónico de las fuerzas del espíritu el que infunde el contenido de *vida* a la propia naturaleza: la facultad del juicio estético se transforma así en facultad del juicio teleológico.

5

Hasta aquí los resultados de la *Crítica del juicio* pueden resumirse diciendo que el concepto de fin ha experimentado ya, en ella, aquella transformación que correspondía a la "revolución del pensamiento" proclamada por Kant. El fin ha dejado de ser un poder natural que actúa objetivamente en las cosas y detrás de ellas para convertirse en un principio espiritual de asociación, con que nuestro enjuiciamiento aborda la totalidad de los fenómenos. Como tal principio se nos ha revelado, tanto en la idea de la "sujeción formal a un fin" como en la de la "sujeción estética a un fin". La "sujeción formal a un fin" se nos presentaba en la organización de la naturaleza para formar un sistema de leyes y formas naturales especiales; pero, dentro de la investigación crítica, no constituye tanto un nuevo aspecto de los fenómenos mismos como una coincidencia de los fenómenos con los postulados de nuestro *entendimiento*.

También fué incluída directamente dentro de la realidad la plasmación estética; pero, a medida que iba ahondándose y depurándose más claramente, se destacaba también en ella que la unidad del ser que ante nosotros establece no pretende, ni puede tampoco ser, otra cosa que un reflejo de la unidad del "estado de espíritu" y del sentimiento que experimentamos dentro de nosotros mismos. Pero ahora surge el problema de saber si estas manifestaciones del concepto de fin agotan en realidad todo su campo de aplicación. ¿Existe acaso un método en que el fin no sólo no exprese una relación de los fenómenos dados con el "espectador", sino en que deba considerarse como un aspecto objetivamente necesario del fenómeno mismo? Y si ese método existe, ¿cuál es y cómo puede fundamentarse y razonarse críticamente?

El concepto de la sujeción a un fin distínguese de todas las demás categorías en que, mediante él, donde quiera que se presenta, se afirma un nuevo tipo de "unidad de lo múltiple", una nueva relación de un *todo* plasmado con sus distintos momentos y condiciones parciales. Así, en el concepto de la sujeción formal a un fin concebíase el conjunto de las leyes especiales de la naturaleza de tal modo que no representase un simple conglomerado, sino un sistema, "especificado" conforme a una determinada regla; y en el sentimiento estético descubríase una totalidad de la conciencia y de sus fuerzas que servía de premisa y de base a todo análisis de la conciencia y a toda desintegración de ésta en "facultades" contrapuestas las unas a las otras.

Por tanto, en cada uno de estos dos métodos la totalidad de que se trata se considera como si no estuviese integrada por sus partes, sino como si ella misma fuese el origen de las partes y el fundamento de su determinabilidad concreta. Pero nos encontrábamos, ante todo, con que esta totalidad misma tenía un carácter puramente ideal: era una premisa y un postulado que nuestra reflexión se veía obligada a establecer ante los objetos, pero que no entraba directamente en la estructura misma de éstos para refundirse inseparablemente con ella.

Hay, sin embargo, una zona de hechos y de problemas en que se opera también esta peculiar transición y en la que, por tanto, el fin no parece presentarse ante nosotros como un simple principio de consideración subjetiva, sino como una forma y un conte-

pido pertenecientes a la misma naturaleza. Damos este paso dondequiera que concebimos la naturaleza no como un conjunto de leyes mecánico-causales que van ramificándose gradualmente desde lo general hasta lo particular y lo concreto, sino como una totalidad de *formas de vida.* Pues el concepto de vida significa precisamente que en él se admite un tipo de acción que no va de la pluralidad a la unidad, sino, por el contrario, de la unidad a la pluralidad, no de las partes al todo, sino del todo a las partes. Un acaecimiento natural se convierte para nosotros en proceso de vida cuando no lo concebimos como una mera sucesión de diferentes detalles, enlazados el uno con el otro, sino que vemos en todos estos aspectos particulares expresiones de *un* acaecimiento y de una "sustancia" plasmada en ello como en diferentes modalidades sucesivas.

La orientación hacia este tipo de unidad de la esencia, por oposición al simple desarrollo de hechos indiferentes los unos respecto a los otros, es lo que determina para nosotros el carácter de la "evolución". Allí donde existe verdadera evolución no se forma un todo *a base de* las partes, sino que se encierra ya *en* ellas, de antemano, como principio orientador. En vez de la marcha uniforme y aconsonantada del antes y después en el tiempo, en la que cada momento anterior es devorado por el presente y pierde, al mismo tiempo, su existencia propia en éste, concebimos el fenómeno de la vida como un mutuo entrelazamiento de momentos sueltos, de tal modo que el pasado *se mantiene vivo* en el presente y que en ambos actúa y se percibe ya la tendencia hacia el *futuro.*

Este tipo de entrelazamiento es el que solemos designar con la palabra y el concepto de *organismo.* Según la explicación que daba ya Aristóteles, en el organismo el todo precede a las partes, en el sentido de que no son éstas las que hacen posible aquél, sino a la inversa. La fase especial de vida es explicada partiendo de la totalidad de las manifestaciones de vida de que forma parte; se la comprende, no al desprenderla del acaecer como condición causal, sino al ser considerada como un "medio" que existe "para" aquella totalidad y en función de ella.

"En estos productos de la naturaleza cada parte, existiendo solamente *por medio* de todas las otras, existe también *en gracia a*

ellas y a su totalidad, es decir, como instrumento (órgano); lo cual no es bastante (pues podría existir también como un instrumento del arte...), sino además como un órgano que *hace surgir* las demás partes (y, por consiguiente, cada una de ellas, mutuamente, las demás), lo cual no puede hacerlo ningún instrumento del arte, sino solamente la naturaleza, que suministra la materia para todos los instrumentos (incluso los del arte); sólo entonces y por ello podemos llamar a este producto, como una *sustancia organizada* y que *se organiza a sí misma*, un *fin natural*." [37]

El concepto de organismo surge, pues, en cuanto que la idea de fin no es referida ahora a la relación entre las facultades de nuestro conocimiento y las potencias del ánimo, sino que, en cierto modo, se intuye de una manera directamente concreta y objetiva: "las cosas como fines naturales son seres organizados".

Sin embargo, esta concepción puramente objetiva no debe movernos tampoco a error. No nos ocuparemos en desarrollar aquí una metafísica de la naturaleza, sino una crítica del juicio. No se trata, por tanto, de saber si la naturaleza procede, en algunos de sus productos, ajustándose a un fin, si su actividad creadora se halla dirigida por un designio de que ella misma tenga o no conciencia, sino de si nuestro enjuiciamiento se ve obligado a establecer y admitir una "forma objetiva" propia que se distinga de la del cuerpo de la mecánica abstracta y trascienda de ella. Y, al llegar aquí, la metodología trascendental nos obliga, evidentemente, a decir que esa "forma objetiva propia, cualquiera que sea él fallo definitivo que podamos emitir en cuanto a su *derecho* a existir, como simple *hecho* es innegable. El concepto de la vida orgánica es absolutamente inseparable de nuestra concepción de la naturaleza, del mismo modo que en nuestra concepción de la vida espiritual no podemos pasar de largo ante el hecho de la voluntad o ante el de la intuición y la plasmación estéticas.

La distinción entre dos tipos de acción —uno mecánico-causal y otro interior y ajustado a un fin— forma parte de la imagen misma de la naturaleza que nos vemos obligados a trazar con arreglo a las condiciones de nuestro conocimiento: representa, en este sentido, cualquiera que sea la solución que demos al problema

[37] *Crítica del juicio*, § 65 (v, 451 *s.*).

metafísico, un contenido de nuestra *conciencia* de conocimiento que exige reconocimiento y explicación. La antítesis que separa el funcionamiento de un aparato de relojería y la vida de un cuerpo animado puede ser demostrada directamente en el fenómeno y como tal fenómeno.

"En el reloj, una parte del mecanismo es instrumento que hace moverse al resto, pero ni una sola rueda constituye la causa eficiente a que responde la existencia de las demás; una parte del mecanismo existe en función al resto, pero no por medio de él... De aquí que ni una rueda del reloj haga nacer las otras ni un reloj engendre otros relojes, utilizando para ello otras materias (organizándolas); por eso los relojes no suplen por sí mismos las partes que se pierden o se destruyen, ni compensan su ausencia mediante la incorporación de otra, ni se reparan automáticamente al estropearse, hechos todos que, en cambio, sí tenemos razones para esperar de la naturaleza orgánica. Por tanto, un ser orgánico no es una simple máquina, pues mientras que ésta tiene solamente fuerza *motriz*, aquél encierra también fuerza *creadora*, la cual se comunica además a las materias que carecen de ella...; encierra, por consiguiente, una fuerza creadora que se trasplanta y procrea y que no puede ser explicada simplemente por medio de la capacidad de movimiento (del mecanismo)."

Así, un árbol puede, en primer lugar, según una conocida ley natural, crear otro árbol, reproduciéndose por tanto a sí mismo con arreglo al *género*; y en segundo lugar, se crea a sí mismo como *individuo*, al aumentar y renovar continuamente las partes que lo forman. Es cierto que solemos dar a esta segunda acción el nombre de "crecimiento", pero no cabe la menor duda de que se diferencia, radical y totalmente, de cualquier otro incremento de magnitud con arreglo a leyes puramente mecánicas, pues la materia que el proceso de crecimiento engendra y añade es elaborada por él de un modo específico y peculiar y representa, por tanto, una creación y un desarrollo típicos y no un simple incremento de masa y de cantidad.[38] Por consiguiente, el objeto natural determinado simplemente como *magnitud* por medio de los principios del entendimiento puro, o sean los de sustancialidad, causalidad

[38] *Crítica del juicio*, §§ 64, 65 (v, 448 ss.).

e interdependencia, adquiere así, por vez primera, una *cualidad* característica de él y que lo distingue de todas las demás formaciones, pero que no es, sin embargo, tanto una cualidad de su ser como una cualidad de su *formación* y que señala precisamente la *orientación* de ésta.

Los distintos fenómenos de la naturaleza adquieren así una nueva significación que viene a enriquecer y ahondar su propio contenido, pero que no guarda ni la más remota relación con ningún fin situado fuera de ellos mismos. Nos encontramos aquí de nuevo, como en lo tocante a la fundamentación de la estética, con la necesidad de desarrollar de un modo riguroso y completo el concepto de la "sujeción a un fin sin fin". Necesidad tanto más apremiante cuanto que Kant vuelve a estar, en este punto, en consciente contraposición con su época. Toda la teleología de la época de la Ilustración se caracteriza por la constante confusión del concepto de la sujeción a un fin con el de la vulgar *utilidad.*

Ya en Wolff nos encontramos con que los aspectos profundos del concepto leibniziano de fin dejan paso a un vulgar cálculo y a un superficial criterio utilitarios. El concepto metafísico universal de la teodicea habíase perdido ya aquí en aquellas pedantescas y mezquinas minucias que sólo se preocupaban de buscar en cada rasgo concreto de la organización del universo lo beneficioso para el hombre, indagando a través de esto la sabiduría y la bondad del creador. Hasta la luz del sol es susceptible, según Wolff, de semejante "justificación" teleológica: "La luz del día —dice este filósofo— es de gran utilidad para nosotros, pues gracias a ella podemos realizar una serie de actos que sería imposible llevar a cabo por la noche o que no podrían, al menos, llevarse a cabo de un modo tan cómodo y sin gastar nada en alumbrado".[39]

En la literatura alemana hay un poeta, Brockes, que puede presentarse como el representante literario de esta concepción y de esta filosofía. Kant enfrentábase con ella ya en su juventud, con alegre y superior ironía, a pesar de lo mucho que el problema de la teleología natural le interesaba y le preocupaba desde su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo.* Y gustaba de in-

[39] Cf. Kremer, *Die Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts,* Berlín, 1909, p. 95.

vocar en este sentido la irónica frase de Voltaire según la cual Dios había dotado de nariz al hombre simplemente para que pudiera usar gafas.[40] La *Crítica del juicio* invoca de nuevo el testimonio de este autor sin nombrarlo, pero en ella se supera ya, de un modo no menos claro y decidido, la concepción fundamental positiva del deísmo voltairiano.

El mundo no es considerado ya, aquí, como un aparato de relojería cuya explicación final haya de buscarse en el divino y oculto "relojero", pues la forma metafísica de la prueba cosmológica de Dios se reconoce fallida, ni más ni menos que la de la prueba teleológica. Para poder seguir hablando de la sujeción de la naturaleza a un fin hay que remitirse, no a un fundamento exterior trascendente, del que la naturaleza dependa, sino a su propia estructura inmanente. Esta estructura se acomoda, en efecto, a un fin, en la medida en que se distinga nítidamente entre la adecuación *relativa* a un fin para el hombre u otra criatura cualquiera de la adecuación *interior* a un fin que no exige más punto de comparación que el fenómeno mismo y el ensamblaje de sus partes.

Por lo que se refiere a la primera, a la sujeción relativa a un fin, no cabe la menor duda de que su prueba es siempre problemática. Pues, aun suponiendo que hubiésemos podido probar la necesidad teleológica de un fenómeno concreto de la naturaleza en función a otro, o de la naturaleza en su conjunto, ¿qué nos garantizaría la necesidad de lo que le sirve de fin? Y si nos empeñáramos en establecerlo como un *fin en sí*, introduciríamos con ello una pauta totalmente nueva, no admisible ni utilizable en este lugar. El concepto de algo como fin en sí no pertenece, en efecto, como se ha puesto de relieve en la fundamentación de la ética kantiana, al campo de la naturaleza, sino a los dominios de la libertad. Y si nos atenemos a la naturaleza misma, no podremos sustraernos en modo alguno al círculo de las relatividades.

"Fácilmente se comprende que la sujeción exterior a un fin (la adecuación de una cosa para otras) sólo puede considerarse con un fin exterior de la naturaleza a condición de que la existencia de aquello para lo que tiene que servir directamente o de un

[40] Cf. t. II, p. 138.

modo remoto sea por sí mismo fin de la naturaleza. Y como esto no es posible averiguarlo mediante la simple contemplación de la naturaleza, se sigue de aquí que la adecuación relativa a un fin, aunque hipotéticamente sirva de indicio de los fines naturales, no puede justificar, sin embargo, ningún juicio teleológico absoluto."[41]

Por consiguiente, el concepto del fin en sí, como el del *valor* en sí, se circunscribe, en su significado estricto, al campo de lo moral, a la idea del *sujeto* de la voluntad; sin embargo, en el campo de la existencia objetiva nos encontramos con una contraimagen *simbólica* de él en el fenómeno del organismo (como antes en el de la obra de arte). Pues todas las partes del organismo parecen dirigidas hacia un único centro, el cual descansa sobre sí mismo y parece referirse a sí mismo pura y exclusivamente. La existencia y la forma individual del organismo se influyen mutuamente: tal parece como si la una sólo existiese en gracia a la otra.

Pero al llegar aquí surge inmediatamente, frente a la totalidad de la consideración estética, un problema nuevo. Entre el concepto de la belleza natural y el de la sujeción de la naturaleza a leyes no podía haber conflicto alguno, ya que los títulos de vigencia de cada uno de ellos tienen un carácter sustancialmente distinto. La conciencia ética se crea su propio mundo y lo coloca por encima de toda colisión y de toda confusión con la "realidad" empírica, al presentarlo como un mundo de "juego" y de "apariencias". Pero esta salida no puede ofrecérsele al juicio teleológico que nos formamos de la *naturaleza* y de sus fenómenos y que recae sobre el mismo objeto que los juicios de experiencia y conocimiento.

Ahora bien, ¿puede la naturaleza significar, para el filósofo crítico, algo más u otra cosa que el objeto de la experiencia que se presenta bajo la forma del espacio y del tiempo, así como en las categorías de magnitud y realidad, de causalidad e interdependencia, y se reduce a la totalidad de estas formas? De esta determinación del objeto de la experiencia no cabe —al parecer— descontar ni lo más mínimo, como tampoco cabe añadirle nada. ¿Qué significa, pues, que el concepto de fin se presente ahora con la pretensión de rectificar o completar el concepto de la causalidad?

[41] *Crítica del juicio,* § 63 (v, 446).

Recordaremos que el principio de la causalidad, en sentido crítico, no significa otra cosa que el medio indispensable de que disponemos para objetivar la sucesión de los fenómenos en el tiempo. La articulación causal de los fenómenos no se deriva de su sucesión en el tiempo, sino que, por el contrario, sólo aplicando el concepto de causa y efecto a una determinada cadena de percepciones, podemos determinar unívocamente el orden objetivo de sus elementos en el tiempo.[42] Si nos atenemos a este resultado, reconoceremos inmediatamente que no existe ninguna posibilidad de exceptuar ningún campo especial de la naturaleza de la universal vigencia del principio causal. Pues ello valdría tanto como pretender sustraerlo a la acción de la *única ordenación objetiva del tiempo* que existe; equivaldría a sostener que dentro de ese campo no se da un "acaecer" en el sentido empírico de la palabra.

Por tanto, si la evolución que atribuímos al organismo es, y no puede dejar de ser, un acaecer, tiene que estar sujeta necesariamente y sin limitaciones a la ley fundamental de la causalidad. Todas y cada una de las manifestaciones concretas y específicas que se presentan en su sucesión tienen que explicarse a base de las precedentes y de las condiciones del mundo en torno. No hay más remedio que excluir aquí toda posibilidad de determinar lo dado y presente por algo todavía no dado y futuro: sólo lo anterior condiciona y crea lo posterior, por ser bajo esta forma de condicionalidad como se constituye, y por no poder constituirse de otro modo, el fenómeno objetivo de una sucesión unívoca en el tiempo. Esta concepción de la naturaleza no deja margen a la hipótesis de una clase especial de fuerzas adecuadas a un fin, por no existir aquí ninguna *laguna* por la que este nuevo concepto pueda deslizarse.

De lo anteriormente expuesto se desprende, sin más, que para Kant no puede plantearse el problema del fin como principio especial de *explicación de los fenómenos de la naturaleza,* ni de la naturaleza "orgánica" ni de la "inorgánica". Sólo existe un principio y un ideal de explicación de la naturaleza, y éste se determina mediante la forma de la física *matemática.* Un fenómeno se "explica" cuando se le conoce y determina como magnitud en to-

[42] Véase *supra,* pp. 220 *ss.*

dos y cada uno de sus momentos y cuando su aparición puede derivarse de las leyes generales de la magnitud, así como del conocimiento de ciertas constantes que caracterizan el caso concreto. No obstante, puede afirmarse que esta derivación no llega verdaderamente a su fin, que cada caso individual y cada forma individual envuelve una complicación ilimitada. Pues aun en aquellos casos en que no se ha realizado efectivamente el análisis de la física matemática debe considerársele, en principio, como *realizable,* a menos que se quiera que el objeto de que se trata quede en absoluto fuera de los dominios de la naturaleza encuadrada dentro de la ley general de la conservación y de sus corolarios.

La reducción de todos los acaecimientos a ecuaciones de magnitudes, la transformación del "organismo" en "mecanismo" debe retenerse, por tanto, al menos, como *postulado* incondicional frente a todas las barreras de nuestro saber *actual.* Y, en efecto, la "crítica de la facultad teleológica del juicio" no deja la menor duda acerca de este resultado. Esta crítica tiene por punto de partida la afirmación de que en la "idea general de la naturaleza", considerada como conjunto de los objetos de los sentidos, no existe fundamento alguno para suponer que los objetos de la naturaleza puedan funcionar mutuamente como medios para fines y que su posibilidad sólo pueda comprenderse suficientemente por medio de esta clase de causalidad. En efecto, ni esto puede postularse o comprenderse *a priori,* ni la experiencia puede demostrar nunca semejante forma de causalidad.

"Para ello sería necesario que precediese una serie de cavilaciones por virtud de las cuales el concepto del fin se entrelazase con la naturaleza de las cosas, pero sin derivarlo de los objetos ni del conocimiento de la experiencia y que, por tanto, se utilizase más bien para hacernos comprender la naturaleza partiendo de un fundamento subjetivo de engarce de las ideas que para explicarla a base de fundamentos objetivos." [43]

Sin embargo, si fuese éste el resultado definitivo a que hubiésemos de llegar, no cabe duda de que nuestra investigación se movería dentro de un círculo vicioso. Pues el problema que se derivaba del análisis de la sujeción estética a un fin de las "potencias

[43] *Crítica del juicio,* § 61 (v, 438 s.).

del ánimo" y de la explicación de la sujeción "formal" a un fin, a base de nuestros conceptos, consistía precisamente en saber si el concepto del fin formaba, por lo menos indirectamente, parte de la estructura del mundo de la experiencia y de su objeto, poseyendo en este sentido, por lo menos hasta cierto punto, alguna clase de validez "objetiva". Suponiendo que hayamos de negársela, tendremos, desde luego, que la teleología de la *naturaleza* no plantea, en sentido crítico, ningún problema nuevo.

Sólo habría un camino para conciliar entre sí los postulados aparentemente incompatibles del principio teleológico y del principio causal. Si el principio causal ha de ser el único concepto fundamental constitutivo de la naturaleza y de la experiencia y si, por otra parte, el concepto de fin ha de guardar, no obstante, una *relación* independiente con la experiencia no habrá para ello otro camino que el de anudar y establecer esta relación *por medio del concepto mismo de causa.* Sólo así encontraríamos un nuevo campo de acción para el concepto de fin, a condición de que no se quiera enfocar este concepto en oposición a la explicación causal, sino fomentando y dirigiendo por sí mismo esta explicación.

Aquí es, en efecto, donde radica su verdadera y legítima función. El principio teleológico no tiene una significación constitutiva, sino puramente regulativa; no sirve para superar la explicación causal de los fenómenos, sino al contrario, para ahondarla y aplicarla con carácter universal. No se contrapone a esta explicación, sino que la prepara, señalándole los fenómenos y problemas sobre los que ha de proyectarse.

Fácil sería demostrar que esta preparación es fecunda y hasta inexcusable, por lo que a los fenómenos de la naturaleza orgánica se refiere. En efecto, la aplicación directa del principio causal y de las leyes generales de la causalidad no encuentra aquí, aunque hasta hoy haya suscitado tan pocas dudas o ninguna, contenido de ninguna clase sobre el que puedan proyectarse. Las leyes de la mecánica y de la física no tratan de las "cosas" de la naturaleza tal y como se ofrecen directamente a la observación, sino que hablan de "masas" y de "puntos de masas". Es necesario despojar al objeto de toda su determinabilidad concreta y reducirlo a las puras abstracciones de la mecánica analítica para que exista la posibilidad de someterlo a las mismas leyes. En cambio, allí donde,

como ocurre con la naturaleza orgánica, no nos enfrentamos con la materia como masa en movimiento, sino simplemente como substrato de los fenómenos de la vida, donde nuestra mirada recae, en rigor, sobre la forma natural en toda su compleja estructura interior, antes de proceder a derivar causalmente lo concreto tenemos ante todo que proceder a señalar y destacar descriptivamente aquel todo sobre que recae el problema. Es necesario desprender del conjunto general de la existencia en el espacio y en el tiempo (en el que, sobre el plano de los principios, todo puede enlazarse con todo) algunas series concretas específicamente determinadas cuyos miembros presenten una forma especial de coherencia entre sí.

Pues bien, esta es la función que desempeña el concepto de fin. Este no sirve, como los conceptos fundamentales de la física matemática, a la "deducción", sino a la "inducción", no al "análisis", sino a la "síntesis", pues es él el que crea las *unidades* relativas que luego podemos analizar en sus distintos elementos causales y en sus condiciones causales concretas.

El proceso de la visión debe ser explicado causalmente en todos y cada uno de sus detalles, pero la estructura del ojo es investigada desde el punto de vista y partiendo de la premisa de que el ojo es un órgano "*determinado* para ver", aun cuando no fuese creado intencionalmente con este fin. De este modo se incorpora legítimamente a las investigaciones naturales, por lo menos de un modo problemático, el enjuiciamiento teleológico, pues el concepto de las combinaciones y formas de la naturaleza con arreglo a fines es, por lo menos, "*un principio más* para someter los fenómenos naturales a reglas, allí donde no bastan las leyes de la causalidad con arreglo al simple mecanismo de los mismos... En cambio, si atribuyésemos a la naturaleza causas *intencionalmente* activas y, por tanto, basásemos la teleología, no simplemente sobre un principio *regulativo* para el mero *enjuiciamiento* de los fenómenos a que puede concebirse sujeta la naturaleza con arreglo a sus leyes especiales, sino sobre un principio *constitutivo*, consistente en *derivar* sus productos de sus causas, nos encontraríamos con que el concepto de un fin natural no formaría ya parte de la facultad reflexiva del juicio, sino de la facultad de juicio determinante; en realidad, dejaría de formar parte en absoluto de la facultad de

juicio... para convertirse en un concepto de razón que introduciría en la ciencia de la naturaleza una nueva causalidad, tomada en rigor de nosotros mismos para aplicarla a otros seres, aunque sin equipararlos a nosotros en cuanto a su naturaleza".[44]

Tal es, pues, el fallo crítico que Kant emite en el antiguo pleito en pro y en contra del concepto de fin. En su *interpretación* metafísica tradicional, el concepto de fin es, en efecto, aquel *asylum ignorantiae* de que hablaba Spinoza; pero, en cuanto a su *función* puramente empírica, es más bien el medio para un conocimiento cada vez más completo y exacto de los engarces y las relaciones estructurales de la naturaleza orgánica. Como "máxima de la facultad reflexiva del juicio" en función del conocimiento de las leyes naturales en la experiencia no sirve "para comprender la posibilidad interior de las formas naturales, sino simplemente para *conocer* la naturaleza con arreglo a sus leyes empíricas".[45]

En este punto se desdoblan el hilo conductor de la investigación y el principio de la explicación de los fenómenos especiales de la naturaleza. Y a este propósito hay que tener siempre presente que el concepto de la explicación de la naturaleza misma, tal como Kant lo enfoca, no lleva consigo nada de aquel halo místico de que lo rodeaba el anhelo de penetrar en el "interior de la naturaleza", sino que representa, pura y simplemente, una función evidentemente indispensable y profunda, pero a pesar de ello *concreta*.

Toda explicación causal de un fenómeno por otro se reduce en último resultado a que aquél determine el lugar que éste ocupa en el tiempo y en el espacio. No se trata aquí de señalar el "cómo" de la transición del uno al otro, sino de establecer simplemente el hecho de la necesaria cohesión de los elementos en la cadena de la experiencia. El principio del fin renuncia también, a condición de que lo empleemos en un sentido crítico, a descifrar el enigma de esta transición, pero ordena los fenómenos en torno a un nuevo eje, con lo que establece una forma distinta de su entrelazamiento.

Por mucho que ahonde la derivación causal y por grande y

[44] *Crítica del juicio*, § 61 (v, 438).

[45] Véase *Crítica del juicio*, § 69 (v, 463).

aun ilimitado que sea el margen que le dejemos, jamás podrá llegar a eliminar esta otra forma ni hacerla inútil. En efecto, dentro de los fenómenos de la vida cabe, indudablemente, mostrar de un modo puramente causal cómo el siguiente eslabón de la cadena evolutiva se deriva y nace del anterior, pero por este camino, por mucho que en él nos remontásemos, sólo llegaríamos en último resultado a un estado inicial de "organización" que necesariamente tendríamos que conceder como premisa. La consideración causal nos enseña con sujeción a qué reglas se pasa de una estructura a otras; lo que ya no puede hacernos comprender, sino simplemente enunciar como un hecho, es la existencia de estos "embriones" individuales, la existencia de formaciones originarias, específicamente distintas las unas de las otras, que sirvan de base y punto de partida de la evolución.

La antinomia entre el concepto teleológico y el concepto causal desaparece, pues, en cuanto concebimos ambos conceptos como dos distintos *modos de ordenación* con los que intentamos poner unidad en la multiplicidad de los fenómenos. Lo que era pugna entre dos factores metafísicos fundamentales del acaecer se convierte ahora en la armonía o consonancia de dos "máximas" y postulados de la razón que se completan mutuamente.

"Si digo: tengo que *enjuiciar* todos los acaecimientos de la naturaleza material y, por tanto, todas las formas, todos los productos de la misma, en cuanto a su posibilidad, con arreglo a leyes puramente mecánicas, no quiero decir con ello que *sólo sean posibles con arreglo a ellas* (excluyendo toda otra clase de causalidad), sino que quiero decir únicamente que *debo,* en todo momento, *reflexionar* acerca de ellas *con arreglo al principio* del simple mecanismo de la naturaleza y, por tanto, investigar este principio hasta donde me sea posible, pues sin tomarlo como base de investigación no podrá llegarse a un verdadero conocimiento de la naturaleza. Pero esto no es obstáculo para que indaguemos la segunda máxima..., concretamente en algunas formas de la naturaleza (e incluso en la naturaleza entera), con arreglo a un principio que nos permita reflexionar acerca de ellas y que difiere completamente de la explicación referente al mecanismo de la naturaleza: el principio de las causas finales. Pues esto no anula la reflexión con arreglo a la primera máxima; lejos de ello, nos obliga

a seguirla en la medida de lo posible; ni ello quiere tampoco decir que con arreglo al mecanismo de la naturaleza no sean posibles aquellas formas. Se afirma únicamente que la *razón humana*, cuando las investigue y por este camino, jamás podrá descubrir ni el menor fundamento de lo específico de un fin natural, aunque sí ponga de manifiesto otros conocimientos de las leyes de la naturaleza." [46]

Por tanto, la reconciliación crítica a que aquí se llega entre el principio teleológico y el principio del mecanismo vincula tanto a uno como a otro a la condición de que ambos pretenden ser, simplemente, distintos métodos específicos de ordenación, renunciando en cambio a desplegar dogmáticamente por sí mismos ni a través de las formas individuales que en ellos se presentan una teoría acerca de los últimos orígenes de la naturaleza.

En esta empresa fracasarían necesariamente tanto el concepto de fin como el de causa. En efecto, el concepto de un ente que haya de ser reconocido, por virtud de su inteligencia encaminada a un fin y de su voluntad, como la causa primera de la naturaleza, aunque posible en un sentido analítico-formal, no podría demostrarse en un sentido trascendental, ya que no pudiendo derivarse de la experiencia, ni siendo tampoco necesario para la posibilidad de ella, nada podría garantizarnos su realidad objetiva. En este sentido, el concepto de fin, cuando se trata de la investigación de la naturaleza, es siempre un "intruso en el campo de las ciencias naturales", que amenaza con destruir el funcionamiento normal de su metodología y con desviar de su significación fundamental el concepto mismo de causa, que no es, para ellas, sino una *relación dentro de los fenómenos*.[47]

Por otra parte nos encontramos, sin embargo, con que el concepto causal, si es consciente de su esencial misión de "deletrear los fenómenos para poder leerlos como experiencia", no tiene más remedio que renunciar a la pretensión de poder transmitir una verdadera visión de los "fundamentos" primeros y absolutos de la vida orgánica. Ya dentro de los fenómenos mismos, nos encontramos con que el complejo infinito que para nosotros encierra toda

[46] *Crítica del juicio*, § 70 (v, 465 s.).
[47] Cf. *Crítica del juicio*, §§ 72 y 74 (v, 467 *ss.* y 474 *ss.*).

forma orgánica de la naturaleza apunta, simultáneamente, hacia los límites de su capacidad de rendimiento.

"Es absolutamente cierto, en efecto, que con arreglo a los principios puramente mecánicos de la naturaleza *no podemos siquiera conocer suficientemente* los seres orgánicos, ni su posibilidad intrínseca, ni mucho menos explicárnoslos; tan cierto que podríamos afirmar atrevidamente que el hombre no puede siquiera concebir semejante designio ni esperar que un día aparezca un Newton que nos haga comprender aunque sólo sea la creación de un tallo de hierba con arreglo a leyes naturales no ordenadas por ninguna intención; y así, no tenemos más remedio que negar al hombre, en redondo, toda posibilidad de llegar a comprender esto. Por eso sería demasiado aventurado, por nuestra parte, llegar a afirmar que en la naturaleza no *podría* permanecer oculto el fundamento suficiente de la posibilidad de seres orgánicos sin atribuir a su creación ningún designio (es decir, en el simple mecanismo de ellos), siempre y cuando pudiéramos llegar hasta el principio de la naturaleza misma, en la especificación de sus leyes generales, de nosotros conocidas; pero ¿de dónde vamos a saber eso? Y aquí, donde se trata de los juicios de la razón pura, no nos interesan las simples probabilidades.[48]

Claro está que también aquí podríamos intentar hacer que se encontrasen "en lo suprasensible" las dos líneas para nosotros divergentes; podríamos y podemos suponer que el "fundamento" trascendental sobre que descansa el mundo de los fenómenos es de tal naturaleza que necesariamente tiene que brotar de él una ordenación teleológica del universo con arreglo a leyes generales y, por tanto, sin necesidad de que en ello intervenga ninguna voluntad superior. Así es, por ejemplo, cómo en la metafísica de la armonía preestablecida intenta Leibniz conciliar el reino de las causas finales con el de las causas activas, el concepto de Dios con el concepto de la naturaleza.

Sin embargo, para Kant lo "suprasensible" no significa tampoco en este lugar tanto el substrato y el último fundamento explicativo de las cosas como la proyección de un fin inasequible en la experiencia más allá de los límites de ésta. No se afirma con ello

[48] *Crítica del juicio,* § 75 (v, 478 *s.*).

una certeza teórica en cuanto al origen absoluto del ser, sino simplemente una orientación a la que nos acomodamos en la aplicación de los métodos fundamentales de nuestro conocimiento.

La posibilidad de que el mecanismo pueda llegar a reconciliarse con la teleología en el mundo de lo suprasensible indica, pues, ante todo, una cosa: que *para la experieicoa misma* y para la investigación del engarce de sus fenómenos debemos emplear certeramente ambos métodos, puesto que cada uno de los dos es necesario e insustituíble dentro de su radio de acción. En su explicación de la sujeción de la naturaleza a un fin la metafísica remitíase tan pronto a la materia inanimada o a un Dios inanimado como a la materia viva o a un Dios viviente. Sin embargo, desde el punto de vista de la filosofía trascendental no queda, frente a todos estos sistemas, más camino que "prescindir de todas estas *afirmaciones* objetivas y ponderar críticamente nuestro juicio para dar a su principio la validez de una *máxima* que, aunque no dogmática, sea lo suficientemente sólida para basar en ella un empleo seguro de la razón".[49]

En este sentido podemos afirmar también aquí que el hermanamiento del principio teleológico y del principio causal "no puede basarse en ningún fundamento de *explicación* de la posibilidad de un producto con arreglo a determinadas leyes para la facultad *determinante* del juicio, sino solamente en un fundamento de *exposición* de ella para la facultad del juicio reflexiva.[50] Dicho en diferentes términos, no se trata aquí de decir de dónde viene ni a dónde va la "naturaleza" considerada como cosa en sí, sino simplemente de establecer los conceptos y los conocimientos que nos son indispensables para poder llegar a comprender la totalidad de los fenómenos como una unidad armónica y sistemáticamente organizada.

He aquí cómo precisamente aquel principio que parecía prestarse más que ningún otro a conducirnos a la última causa trascendente y al fundamento inicial de toda experiencia, lo que hace es llevarnos a ahondar todavía más en la estructura de esta experiencia y hacer brillar ante nosotros, en vez de aquella causa pri-

[49] *Crítica del juicio*, § 72, nota (v, 470).
[50] *Crítica del juicio*, § 78 (v, 491).

migenia, solamente la plenitud y el contenido de los fenómenos. La realidad, que vista a través de los conceptos de la causalidad y del mecanismo aparecía como un producto de las leyes generales, se estructura con vistas al principio teleológico y por obra de él como una totalidad de formas de vida.

Se esclarecen aquí, a un tiempo, la trabazón y la contraposición que aparecen entre las dos manifestaciones del concepto de fin en la estética y en la teleología de la naturaleza. También el enjuiciamiento estético representaba una transformación completa en comparación con la realidad del entendimiento puro y de sus leyes generales; también por medio de él se descubría y fundamentaba una nueva forma del ser en una nueva función de la conciencia. Pero el campo que de este modo se abría como un campo independiente seguía conservando aquí la independencia y la sustantividad de su función: desglosábase como un mundo de "juego", mundo autárquico y referido a su propio centro, del mundo de las realidades empíricas y de los fines empíricos.

En cambio, en la contemplación teleológica de la naturaleza y de los organismos no se opera semejante separación; aquí media una constante interdependencia, un juego de influencias mutuas, entre el concepto de la naturaleza trazado por el entendimiento y el que traza la facultad teleológica del juicio. El principio teleológico de por sí evoca el principio causal y le asigna sus propias funciones. No podemos considerar una formación ajustada a un fin sin vernos envueltos en investigaciones sobre los fundamentos de su origen, pues el dato de que debe su nacimiento a un designio de la naturaleza o de la providencia divina carece de significación, puesto que envuelve una afirmación puramente tautológica y se limita a reproducir la pregunta bajo distinta forma.[51]

En estas condiciones no hay más remedio que intentar, por lo menos, aferrarse al concepto del mecanismo y seguir este concepto hasta donde se pueda, aunque por otra parte estemos seguros de que por este camino no habremos de llegar nunca a una *solución* definitiva del problema. Sin embargo, para el conocimiento, esta constante imposibilidad de resolver el problema constituye su verdadera fecundidad. Es cierto que por este procedimiento no lle-

[51] Véase *Crítica del juicio*, § 78 (v, 489 *ss.*).

garemos nunca a descifrar en abstracto y de un modo puramente conceptual el misterio de la vida orgánica, pero sí lograremos ampliar y ahondar incesantemente el conocimiento y la *intuición* de las formas individuales de la naturaleza.

Es todo lo que puede dar de sí y todo lo que exige también la "máxima de la facultad reflexiva del juicio": su meta no consiste precisamente en descifrar los "enigmas del mundo" en el sentido de un monismo metafisico, sino en aguzar más y más la mirada para que pueda descubrir la riqueza de los fenómenos de la naturaleza orgánica y penetrar cada vez más a fondo en las particularidades y en los detalles de los fenómenos de vida y de sus condiciones.

Por tanto, al llegar a este punto, Kant puede contraponer una vez más el principio de su filosofía, con la mayor claridad y la más diáfana conciencia metodológicas, al principio de la metafísica tradicional. La antítesis entre el entendimiento "discursivo" y el "intuitivo", invocada ya en la *Critica de la razón pura*, adquiere aquí una nueva y más amplia significación. La contraposición entre lo "posible" y lo "real", a que nos vemos sujetos siempre en nuestro conocimiento, tendría que desaparecer, en rigor, para un entendimiento absolutamente infinito y absolutamente creador —como aquel del que la metafísica deriva la adecuación a un fin de las formas naturales y del orden de la naturaleza—, ya que para él el simple pensamiento y la simple voluntad envuelven al mismo tiempo la existencia del objeto. La distinción entre el ser concebido y el real, entre el ser "fortuito" y el ser "necesario" carecería de toda su significación para esta clase de entendimiento, en primer lugar porque para él en el primer eslabón de la cadena de los seres examinada se contendrían ya la totalidad de la cadena y la totalidad ideal y real de su estructura.[52]

En cambio, para el entendimiento humano el concepto de esta visión panorámica representa una idea sencillamente inasequible. En efecto, este entendimiento sólo puede captar la totalidad por medio de la acumulación progresiva de sus partes. Lo que a él le compete no es el conocimiento de los fundamentos primeros y originarios del ser, sino la comparación de las diferentes percep-

[52] Cf. sobre esto *supra*, pp. 327 *ss.*

ciones y su sumisión a reglas y leyes generales. Y aun allí donde sigue la senda de la pura deducción, donde parece deducir lo particular (a la intuición empírica dada); por donde, con vistas a aquella *generalidad analítica* inherente al concepto como tal.

"Nuestro entendimiento tiene, en efecto, la cualidad de que necesita, en su conocimiento, por ejemplo el de la causa de un producto, ir de lo *analítico-general* (de los conceptos) a las cosas particulares (a la intuición empírica dada); por donde, con vistas a la multiplicidad de éstas, no determina nada, sino que tiene que esperar a que esta determinación le sea ofrecida a la facultad del juicio por la subsunción de la intuición empírica (si el objeto es un producto natural) bajo el concepto correspondiente. Ahora bien, podemos representarnos también un entendimiento que, no siendo discursivo como el nuestro, sino intuitivo, proceda de lo *sintético-general* (de la intuición de un todo como tal) a lo particular, es decir, del todo a las partes; un entendimiento, por tanto, cuya representación del todo no entrañe el carácter *fortuito* de la combinación de las partes para hacer posible una determinada forma del todo que necesita nuestro entendimiento, el cual tiene que proceder necesariamente de las partes, como fundamentos que concebimos con carácter general, a distintas formas posibles que subsumimos bajo ellas como otras tantas consecuencias... Por consiguiente, si no queremos representarnos la posibilidad del todo como posibilidad de las partes, tal como corresponde a nuestro entendimiento discursivo, sino, a tono con el entendimiento intuitivo (arquetípico), representarnos la posibilidad de las partes (en cuanto a su estructura y en cuanto a su agrupación) como posibilidad del todo, no podrá efectuarse esto, siempre como cuadra a la misma peculiaridad de nuestro entendimiento, de modo que el todo entrañe el fundamento de la posibilidad de la agrupación de las partes (lo cual, en el modo discursivo de conocer, sería una contradicción), sino solamente de modo que la *representación* de un todo entrañe el fundamento de la posibilidad de la forma del mismo y de la correspondiente combinación de las partes. Pero como, en este caso, el todo sería un efecto (un producto) cuya *representación* se consideraría como la *causa* de su posibilidad y el producto de una causa cuyo fundamento determinante no es otro que la representación de sus efectos se llama un fin, se sigue de

aquí que es sencillamente una consecuencia de la especial contextura de nuestro entendimiento el que nos representemos como posibles los productos de la naturaleza con arreglo a otra causalidad que la de las leyes naturales de la materia, y que este principio no afecta a la posibilidad misma de tales cosas (consideradas por sí mismas como fenómenos) en cuanto este modo de ser engendradas, sino simplemente al enjuiciamiento de ellas posible dentro de nuestro entendimiento... Por lo cual no es tampoco necesario, en absoluto, probar la posibilidad de semejante *intellectus archetypus,* sino que basta con que en el funcionamiento de nuestro intelecto discursivo necesitado de imágenes *(intellectus ectypus),* y en el carácter fortuito de su contextura, nos veamos llevados a aquella idea (de un *intellectus archetypus),* que no encierra tampoco ninguna contradicción." [63]

Todas las orientaciones establecidas hasta aquí por la crítica de la razón convergen ahora en un punto; todos sus conceptos y sus premisas agrúpanse para determinar con toda claridad y sin el menor equívoco el lugar que al concepto de fin corresponde dentro de la totalidad de nuestro conocimiento. La indagación llega aquí hasta las últimas y más profundas simas, hasta los mismos fundamentos del edificio del pensamiento kantiano. Schelling dijo de estas partes de la *Crítica del juicio* que tal vez no se habían condensado jamás en tan pocas páginas tantos y tan profundos pensamientos.

Pero al mismo tiempo vemos proyectarse aquí desde un nuevo punto de vista todas las dificultades que rodean la doctrina kantiana de la "cosa en sí" y su concepción de lo "inteligible". Destaquemos en primer lugar de la investigación de conjunto el resultado final que señala la dirección *metodológica* de la distinción entre el *intellectus archetypus* y el *intellectus ectypus,* o sea entre el entendimiento "arquetípico" y el entendimiento que necesita de la mediación sugeridora de las imágenes.

Los dos términos de esta antítesis no se enfrentan como dos cosas *existentes,* pues no se trata de una diferencia entre objetos reales, sino simplemente de establecer dos puntos sistemáticos de orientación a los que pueda referirse y en los que pueda apoyarse

[63] *Crítica del juicio,* § 77 (v, 486 s.).

la caracterización de nuestros medios específicos de conocimiento. Para facilitar la tarea cabe reforzar la orientación *sistemática*, en este punto, con la orientación *histórica*.

El concepto de fin aparece sometido en la historia de la metafísica a dos concepciones fundamentales antagónicas. De una parte, tenemos la teoría de Aristóteles, de otra parte la de Spinoza: de una parte, el fin es concebido como la forma suprema de conocimiento de los seres y de penetración en ellos, de otra parte como un método de conocimiento específicamente "humano", que sólo mediante una operación subrepticia de la imaginación puede trasponerse a las cosas mismas y a su plasmación.

Para Aristóteles, el fin es el τὸ τί ἦν εἶναι, la última causa inteligible de todo ser y de todo acaecer; para Spinoza, constituye más bien un simple aditamento de nuestra imaginación por medio del cual enturbiamos y oscurecemos la imagen pura del ser, la imagen de la sustancia, que hace brotar con una necesidad y una precisión geométricas la totalidad de sus modificaciones.

Entre estos dos polos se mueve toda la historia de la metafísica. Por tanto, aquella libertad interior que Kant desentrañaba frente a los resultados de esta evolución se corrobora de nuevo en el hecho de que rechace por igual *las dos* soluciones típicas que aquí se ofrecían para el problema del fin. Para él, el fin no es ni el concepto fundamental del *intellectus archetypus*, como para Aristóteles, ni, como para Spinoza, una imagen del *intellectus ectypus* que no permite llegar a la verdadera intuición de la esencia. Lejos de ello, el concepto de fin nace aquí mediante una nueva *relación* que surge tan pronto como nuestro intelecto condicionado y finito presenta el postulado de lo incondicional; es decir, de una antítesis que, si bien es cierto que sólo puede darse desde el punto de vista de nuestro modo de conocer, resulta necesaria e inexcusable en cuanto partimos de las premisas existentes de esta clase de conocimiento.

Así concebido el fin, no es ya ni un producto del pensamiento "absoluto", ni una idea puramente "antropomorfa" que en el supremo conocimiento intuitivo dejemos atrás de nosotros como una mera ilusión subjetiva. Su "subjetividad" tiene más bien, por sí misma, un carácter general: es la condicionalidad de la "razón humana" misma la que se expresa aquí. El concepto de fin nace

del reflejo de la experiencia en la idea, de la comparación de la forma de nuestro pensamiento categorial con aquel otro tipo de comprensión que la razón nos plantea con su postulado de la unidad y la integridad sistemática del uso del entendimiento. Por eso es desconocer su peculiaridad y su diferenciación metodológica el prescindir del uno o del otro de los dos términos de esta correlación.

Si nos situamos exclusivamente en el punto de vista del entendimiento absoluto y arquetípico privamos de base a toda aplicación del concepto de fin. Pues ya sabemos que según la definición de Kant la sujeción al fin es la "sujeción a leyes de lo fortuito", y el concepto de lo fortuito no tendría cabida en semejante intelecto. Para quien abarcase en una mirada espiritual única e indivisible lo individual y el todo, lo particular y lo general, desaparecería automáticamente esa contraposición de lo "posible" y lo "real" a que nos vemos sujetos por virtud de las leyes fundamentales que rigen en nuestro modo de conocer: para él sólo existiría una serie absolutamente unitaria de seres que ni siquiera en el pensamiento toleraría nada fuera de ella ni a su lado. Se caería, pues, por su base la comparación de una pluralidad de casos posibles, que constituye la premisa de todo juicio teleológico, pues allí donde impere el criterio de que la totalidad de la realidad no *puede* ser sino lo que realmente es pierde todo su sentido y toda su razón de ser la afirmación de que este ser se caracteriza por un determinado fin.[54]

[54] Kant, en este lugar, hace también, por tanto, la crítica indirecta de la *versión leibniziana del concepto del fin* y de la metafísica que Leibniz construye sobre él. En la teodicea de Leibniz es el entendimiento divino el que escoge entre los infinitos "mundos posibles" para "admitir el real" como el mejor de ellos. El fundamental defecto de esta concepción estriba, según Kant, en que en ella se eleva falsamente a hipóstasis y se desliza en lo absoluto mismo una antítesis "subjetiva" inherente a la forma de nuestro conocimiento. El hecho de que la "posibilidad" de las cosas y su realidad no coincida *para nosotros* se debe a que en nuestro tipo de conocimiento no tienen el mismo volumen la esfera del entendimiento y la de la intuición, el campo de lo "pensado" y el de lo "dado", lo que permite que pueda *pensarse* como posible algo que no encuentra nada correlativo en la intuición y de lo que no se da ningún caso en la *realidad*. Sin embargo, la diferencia entre lo posible y lo real puede considerarse nula tratándose del "intelecto intuitivo",

Mas, por otra parte, no quiere esto decir, ni mucho menos, que el concepto de la realidad *empírica*, que nuestro modo de pensar los *fenómenos* deba ni pueda renunciar a la aplicación del concepto de fin. Por la sencilla razón de que *este* pensamiento gira precisamente dentro de la órbita de aquel dualismo de las condiciones lógicas e intuitivas que sirve de base a la aplicación de este concepto y no puede, sin negarse a sí mismo, salir de esta dualidad. Hállase aprisionado dentro de la antítesis de lo "general" y lo "particular", a la par que se siente estimulado a superar esa antítesis de un modo progresivo.

Pues bien, la forma de esta superación deseada, pero nunca definitiva y consecuentemente realizada, es precisamente el concepto de fin. Por eso este concepto nos es indispensable. No podemos borrarlo en modo alguno del conjunto de nuestros métodos

en que el pensar es intuir y el intuir pensar, siempre y cuando admitamos simplemente la *idea* de semejante intelecto.

"En efecto, si nuestro entendimiento fuese intuitivo, no *tendría como real ningún objeto;* desaparecerían por igual los conceptos (que versan simplemente sobre la posibilidad de un objeto) y las intuiciones de los sentidos (que nos transmiten algo sin que por ello nos lo hagan conocer como un objeto)... Pero la tesis de que las cosas pueden ser posibles sin necesidad de ser reales... rige con toda exactitud para la razón humana, sin probar por ello que esta diferencia radique en las cosas mismas... Para un entendimiento en que no se manifestase esta antítesis (entre los sentidos y el pensamiento), habría que decir: todos los objetos que conozco, *son* (existen); dentro de semejante entendimiento no cabría la posibilidad de algunos que no existiesen, es decir, no surgiría en él ni la idea de esos objetos puramente fortuitos... Pero lo que hace que a nuestro intelecto le sea tan difícil equiparar aquí a la razón con sus conceptos es, simplemente, el que para él resulta excesivo (es decir, imposible para las condiciones subjetivas de su conocimiento) lo que, sin embargo, la razón eleva a principio como algo perteneciente al objeto." (*Crítica del juicio,* § 76.)

Es así, según se ve, como queda realmente superada la teodicea leibniziana, pues el ataque crítico no va dirigido tanto contra sus resultados como contra las verdaderas bases sobre que descansa su planteamiento del problema. También Kant reprocha al modo como Leibniz emplea el concepto del fin en la idea del "mejor de los mundos posibles" su "antropoformismo": pero no es un antropomorfismo de tipo psicológico el que descubre en ella, sino un antropomorfismo "trascendental", que por tanto sólo puede ser definitivamente refutado mediante la totalidad del análisis trascendental a que Kant lo somete y a través de sus resultados.

de conocimiento; pero, al propio tiempo, sólo rige para este conjunto mismo y no para aquel ser "absoluto" de que nos habla la metafísica, en su forma tradicional. Es la idea del fin y la de la vida orgánica la que da a nuestra experiencia y a nuestro conocimiento de la naturaleza la infinitud inmanente que le es peculiar y característica: gracias a ella, las experiencias condicionadas y sueltas se convierten en totalidad, en la intuición de un *todo* vivo, pero al mismo tiempo se encarga de trazar los límites de este todo, desde el momento en que nos enseña a conocerlo como una totalidad de fenómenos.

"Cuando me aquieto, por fin, al llegar al fenómeno primigenio —dice Goethe—, es sencillamente por resignación; pero hay una gran diferencia entre el hecho de que me resigne al llegar a los límites de la humanidad y el de que lo haga por encontrarme dentro de una limitación hipotética de mi individuo y de sus horizontes limitados." Para Kant, la manifestación de la vida orgánica y la idea del fin en que ésta se expresa para nuestro conocimiento constituyen ese fenómeno primigenio. No se trata de la expresión de lo absoluto ni de una limitación subjetiva del juicio, puramente fortuita y anulable, sino de algo que nos lleva hasta los "límites de la humanidad" misma y nos hace comprenderlos como tales y resignarnos dentro de ellos.

Pero inmediatamente nos vemos transpuestos del conjunto de estas reflexiones abstractas al centro mismo del reino de las consideraciones intuitivas, tan pronto como Kant procede a contrastar sobre los hechos de la naturaleza misma y de su interpretación aquella concepción fundamental a que ha llegado en su crítica del concepto de fin. La síntesis del principio del fin y del principio del "mecanismo" y la interdependencia que en el campo de la experiencia hay que admitir entre ambos, revélase con una concreción y una claridad directas en el concepto kantiano de la *evolución*.

La evolución es por sí misma un concepto de fin, pues presupone una "forma acuñada", un "sujeto" unitario de los fenómenos de vida que, transformándose, se mantiene igual a sí mismo a través de todos los cambios. Pero al mismo tiempo es necesario explicarla de un modo puramente causal en todas y cada una de sus fases, si se quiere que éstas formen realmente un todo ordenado

en el tiempo. Para Kant, este postulado era claro e inconmovible ya desde el primer momento, puesto que el concepto de evolución empezó a manifestarse ante su espíritu en su plena significación como algo contrapuesto al mundo de los fenómenos *cósmicos* y, por tanto, al mundo del "mecanismo".

En su primer ensayo juvenil encaminado a fijar la totalidad de su imagen científico-natural del universo, la *teoría* general del cielo habíase convertido ya para él, al mismo tiempo, en una *historia natural* general del cielo. Desde este punto de vista, llegaba no sólo a multitud de resultados finales nuevos, sino —cosa decisiva, en sentido filosófico— a un ideal nuevo de conocimiento que se contraponía de un modo claro y consciente al método imperante de la clasificación sistemática de las formas naturales existentes, tal como aparecía materializado, por ejemplo, en la doctrina de Linneo.

"La historia natural de que carecemos todavía casi por completo —dice Kant más tarde, en un estudio sobre la diversidad de las razas humanas— es la que debe enseñarnos la transformación de la forma de la tierra y lo mismo en lo que se refiere a sus criaturas (plantas y animales), los cambios que han sufrido por obra de las peregrinaciones naturales y las consiguientes desviaciones con respecto al prototipo de las especies. Esta historia natural probablemnte reduciría gran número de especies aparentemente distintas a razas del mismo género y convertiría el tan prolijo sistema de descripción de la naturaleza que hoy se enseña en las escuelas en un sistema físico asequible el entendimiento." [55]

Ya aquí se manifiesta, cómo vemos, la idea central de que la naturaleza sólo se condensará en una unidad clara y asequible para el intelecto cuando dejemos de concebirla como un conjunto rígido de formas yuxtapuestas y revueltas para investigarla en su proceso continuo de evolución. La *Crítica del juicio* da nueva amplitud y mayor profundidad a esta idea, al ofrecerle un fundamento crítico general en el "principio de la sujeción formal a un fin". Vemos así que el único camino de que disponemos para comprender una variedad concreta cualquiera consiste en concebirla en nuestro pensamiento como nacida de un principio que se

[55] Véase t. II, p. 451.

"especifica" a sí mismo, y que este *enjuiciamiento* de lo múltiple desde el punto de vista de nuestra capacidad de conocimiento constituye el medio inexcusable para penetrar en su estructura y comprenderla.

Aplicando este resultado *lógico* a la consideración de la existencia *física,* llegamos directamente a un *nuevo concepto de la naturaleza,* que no se limita, como el de Linneo, a enumerar y diferenciar por medio de notas características fijas una serie de especies y clases, sino que se esfuerza por dar a conocer la concatenación de la naturaleza en el tránsito de las especies.

Ahora nos damos cuenta de que no es una ocurrencia genial, sino una consecuencia necesaria de sus premisas metodológicas lo que hace a Kant formular este postulado en su *Crítica del juicio* y aplicarlo a todo el campo de las formas naturales. Comienza estableciendo el postulado general a toda "explicación de la naturaleza" que va implícito ya, para él, en el concepto y en la forma de la experiencia científica.

"A la razón le interesa infinito que en sus creaciones no falte el mecanismo de la naturaleza y no puede tampoco pasar de largo por delante de esto en la explicación de ellas, pues de otro modo no podría penetrar en la naturaleza de las cosas. Y si se nos concede sin más que un supremo arquitecto creó directamente las formas de la naturaleza tal como existen y han existido siempre o predeterminó las que en su curso van formándose continuamente con arreglo a su modelo, con ello no avanzaríamos ni en lo más mínimo en nuestro conocimiento de la naturaleza, ya que desconocemos cuáles sean el modo de proceder y las ideas de aquel ser en que se encierran, según esta explicación, los principios y la posibilidad de los seres naturales y no podemos explicar a base de ellos la naturaleza como de arriba abajo *(a priori).*"

Por otra parte, las investigaciones anteriores establecen como una "máxima de la razón" no menos necesaria la de que en los principios de la naturaleza no debe pasarse por alto tampoco el principio del fin, ya que aunque la génesis de ellos no nos lo revele y haga comprender, trátase, sin embargo, de un "principio heurístico" que nos permite investigar las leyes especiales de la naturaleza. Y si bien ambos principios se excluyen como criterios de explicación y "deducción", aplicados a la misma cosa, ello no

quiere decir que no sean perfectamente compatibles entre sí como principios de "investigación". Nuestro conocimiento tiene la facultad y la misión de explicar mecánicamente todos los productos y acaecimientos de la naturaleza, incluso los más adecuados a fines, si bien es cierto que, por lo que a éstos últimos se refiere, se contenta con llegar por último a una "organización" originaria a la que no puede encontrarse un "por qué" mecánico, sino solamente un "por qué" teleológico.

Pero como *antes* de llegar a este punto no cabe considerar terminado el problema, hácese necesario recorrer la gran creación de las naturalezas orgánicas por medio de una "antinomia comparativa" para ver si se descubre en ella algo parecido a un sistema, basado concretamente en el principio de la procreación.

"La coincidencia de tantas y tantas especies animales en un cierto esquema común que parece servir de base, no solamente a su esqueleto, sino también a la organización de las demás partes y en la que la admirable simplicidad del plano fundamental ha sido capaz de producir una variedad tan grande de especies, a fuerza de acortar unas partes y alargar otras, de desarrollar éstas y restringir aquéllas, hace que descienda sobre el espíritu un rayo, siquiera sea tenue, de esperanza de poder conseguir algo con el principio del mecanismo de la naturaleza, sin el cual no podrían existir las ciencias naturales. Esta analogía de las formas, en la medida en que, a pesar de todas sus diferencias, parecen proceder de una fuente común, refuerza la presunción de una verdadera afinidad entre ellas a base de haber nacido todas del seno de una misma madre primitiva, a través de la aproximación gradual de una especie animal a otra, partiendo de aquella en que con mayor firmeza parece fijarse el principio de los fines, o sea el hombre, hasta llegar al pólipo y descendiendo incluso de éste hasta el musgo y el liquen y, finalmente, hasta la fase más baja de la naturaleza que sea perceptible para nosotros, hasta la materia en bruto, de la cual y de sus leyes mecánicas (iguales a aquellas por medio de las cuales actúa en las cristalizaciones) parece proceder toda la técnica de la naturaleza que tan incomprensible nos parece en los seres orgánicos, que para explicarla nos creemos obligados a recurrir a otro principio. Al llegar aquí, los *arqueólogos* de la naturaleza quedan en libertad para hacer nacer de las huellas que se conser-

van de sus más antiguas revoluciones, a base del mecanismo de ellos conocido o conjeturado, aquella gran familia de criaturas... Pueden hacer engendrar a la matriz de la tierra, recién salida de su estado caótico (como si fuese un gran animal), primero criaturas de forma menos adecuada a un fin, las cuales, a su vez, engendran a otras que van desarrollándose a tono con el lugar en que son procreadas y a sus relaciones entre sí; hasta que llega el momento en que la madre, cansada, va osificándose y sus partos se limitan a determinadas especies, que ya en lo sucesivo no degeneran... Sin embargo, estos arqueólogos a que nos referimos deberán colocar como al final de esta madre común una organización que resulte adecuada a un fin para todos estos seres, pues de otro modo sería inconcebible la forma teleológica que revisten los productos del reino animal y vegetal. Con lo cual sólo desplazará levemente el fundamento de la explicación y no podrá tener la pretensión de haber presentado la creación de aquellos dos reinos como algo independiente de la condición de las causas finales." [56]

No hemos tenido más remedio que transcribir por extenso estas manifestaciones de Kant —por lo demás, muy conocidas y famosas—, pues aparte de las ideas fundamentales referentes a la ciencia de la naturaleza que en ellas se anticipan, expresan una vez más todo el carácter del pensamiento kantiano. Encontramos reunido aquí como en un punto concéntrico sus características más salientes: la agudeza de observación para los detalles y la fuerza sintética de la fantasía, la audacia de la intuición y la prudencia crítica en el juicio.

La idea de una serie unitaria de descendencia y evolución de los organismos era considerada por Kant como una "aventura de la razón". Pero estaba resuelto, como lo estaba también Goethe, a afrontar valientemente esta aventura, en la medida en que pudiera confiarse para ello a la brújula de la filosofía crítica. Pero ya antes de ponerse en viaje se daba clara cuenta del límite con que había de tropezar; veía claramente desde el primer momento las "columnas de Hércules" que señalaban el "non plus ultra" de su exploración.[57]

[56] Sobre el conjunto de este problema, véase *Crítica del juicio*, §§ 78-80 (v, 489-99).

[57] Cf. sobre esto *Crítica de la razón pura*, 1ª ed., p. 395 (III, 661).

La evolución no es, para Kant, un concepto metafísico que nos haga remontarnos al origen trascendente del ser y descubra en él el secreto de la vida, sino un principio por medio del cual se revelan por primera vez ante nosotros toda la muchedumbre y la concatenación de los fenómenos. No necesitamos preguntar de dónde *procede* la vida, con tal de que veamos ante nosotros, con claridad intuitiva y orden conceptual, la totalidad de sus formas y su gradual organización.

En este resultado manifiéstase una vez más y bajo un nuevo aspecto uno de los rasgos más profundos de la teoría kantiana. La *Crítica del juicio* se atiene con todo rigor al dualismo de la "cosa en sí" y del "fenómeno"; pero este dualismo tiene, a su vez, como mediador, el pensamiento de que la "cosa en sí", *considerada como idea,* es la que lleva verdaderamente a su término el concepto de la realidad de la experiencia. Es, en efecto, la idea, y sólo ella, la que asegura la integridad sistemática del uso del entendimiento, en el que los objetos no nos son dados como detalles sueltos y como fragmentos del ser, por decirlo así, sino en su totalidad concreta y en su engarce continuo y total.

De este modo la *Crítica del juicio* mantiene en pie las premisas fundamentales del pensamiento kantiano, a la par que las extiende hasta mucho más allá de su campo anterior de acción. El proceso abierto por Kant a la metafísica precrítica llega aquí a su término: la *Crítica del juicio* confirma el fallo pronunciado contra la metafísica dogmática por la *Crítica de la razón pura* primero y después por la *Crítica de la razón práctica.* Y, sin embargo, la filosofía crítica se enfrenta aquí a la metafísica desde un punto de vista distinto. Ha ido a buscarla a su verdadero terreno y le ha dado la batalla precisamente en el planteamiento y la solución de aquellos problemas fundamentales que parecían ya de antiguo ser propios y peculiares de la metafísica.

Claro está que tampoco aquí se sale la teoría de Kant del marco de la "filosofía trascendental", de la misión general que se asigna y que no es otra que analizar los contenidos y los medios del conocimiento. Y así como no pudo establecer el verdadero contenido de lo moral más que poniendo de manifiesto los principios generales y de validez absoluta de todo enjuiciamiento ético, no podía abordar el problema del arte, más aún, el de la vida misma,

sino por medio de una critica de la facultad de juicio estética y teleológica.

Pero aquí se revela con mayor claridad todavía que en las anteriores investigaciones cómo este giro, cuya razón de ser va implícita en la esencia misma de la metodología kantiana, no empequeñece y mata la riqueza de la realidad contemplada para convertirla en un sistema de simples abstracciones, sino que, por el contrario, el concepto originario de conocimiento establecido por Kant se amplía y ahonda verdaderamente aquí, permitiendo así a nuestro filósofo abarcar ahora con la mirada la *totalidad* de la vida de la naturaleza y del espíritu y comprenderla desde dentro como si se tratara de un solo organismo de la "razón".

VII

ULTIMOS ESCRITOS Y LUCHAS. "LA RELIGION DENTRO DE LOS LIMITES DE LA PURA RAZON" Y EL CONFLICTO CON EL GOBIERNO PRUSIANO

Retornemos ahora de la estructura y el desarrollo del sistema kantiano al examen de la vida externa de Kant. Al terminar la *Crítica del juicio* la encontramos exactamente en el mismo punto en que la dejamos diez años antes. Nada ha cambiado en ella durante esta época de tan profundos y fecundos cambios interiores: la actitud de vida de Kant y su posición ante el mundo y ante el medio ambiente siguen siendo las mismas: tal parece como si todos los acaecimientos y todos los progresos se hubiesen proyectado única y exclusivamente sobre la obra, pasando totalmente de largo por delante de la persona del filósofo.

Después de fijar, de un modo consciente y metódico, como siempre, la forma en que había de discurrir su existencia material, ateníase a ella con una precisión y una regularidad meticulosas, hasta en los más nimios detalles. Su último cambio de casa efectuóse en 1783, año en que se trasladó a la vivienda situada junto al foso del castillo, en que vivió hasta el final de sus días. Conocemos bastante bien, por las descripciones de los primeros biógrafos de Kant, la instalación de esta casa. Constaba de ocho habitaciones, de las cuales nuestro filósofo solamente usaba dos: un cuarto de trabajo y una alcoba.

"Al entrar en la casa —dice Hasse— se encontraba uno con un gran silencio y un sosiego extraordinario... Después de subir la escalera..., se cruzaba a la izquierda por el vestíbulo, de paredes desnudas, muy modestas y un poco ahumadas, y se entraba en una habitación un poco más espaciosa, que era la sala, en la que no se encontraba tampoco ningún lujo. Un sofá, algunas sillas forradas de tela, un armario con alguna porcelana, un buró

en que el filósofo guardaba un poco de plata y el dinero, un termómetro y una consola..., eran todos los muebles, que cubrían una parte de las paredes blancas. A través de una puerta bastante pobre, penetrábase en el no menos pobre cuarto de trabajo, después de llamar con los nudillos y escuchar un amable '¡Adelante!'... Aquel cuarto respiraba todo él sobriedad y un callado retraimiento de los ruidos de la ciudad y del mundo." Dos mesas, ordinariamente cubiertas de libros, un sencillo sofá, unas cuantas sillas y una cómoda formaban todo el mobiliario del cuarto de trabajo de Kant, cuyo único adorno consistía en un retrato de Rousseau colgado en la pared.[1]

Nuestro filósofo hacía ahora una vida mucho más casera que antes, pues en 1787 decidióse a dejar de comer en la fonda —comidas que habían sido casi la única distracción de sus años de juventud y de su primera época de magisterio— para hacerlo en sus mismas habitaciones. No por ello había renunciado, ciertamente, a sus hábitos de sociabilidad; apenas pasaba día sin que invitase a su mesa a algunos de sus amigos, con quienes departía animadamente en la comida y de sobremesa.

El recuerdo de aquellas horas de animada conversación quedó grabado de un modo indeleble en los miembros más jóvenes del círculo de amigos y discípulos de Kant. Poerschke, uno de ellos y colega del filósofo en la Universidad de Königsberg, cuenta cómo se desarrollaban aquellas pláticas y qué riqueza inagotable de ideas derrochaba en ellas el dueño de la casa, exponiendo o esbozando miles y miles de ideas geniales, sin darles la menor importancia. "Aquel hombre —añade— era un ejemplo vivo de cómo el candor y el genio suelen ir juntos; al lado de sus espléndidos frutos, su espíritu daba innumerables flores que, muchas veces, nos alegraban y encantaban sólo durante unos momentos."[2]

De este modo quedaban encerradas en el estrecho círculo de sus amigos multitud de sugestiones personales e íntimas, pues según la conocida máxima de la vida social, que él había hecho suya, Kant tenía como norma que sus comensales no fuesen casi nunca menos de tres ni más de nueve. Nuestro filósofo no sentía por

[1] Véase Hasse, *Letzte Aeusserungen Kants von einem seiner Tischgenossen*, Königsberg, 1804, pp. 6 *ss.*

[2] Cf. *supra*, pp. 54 *s.*

aquel entonces ningún deseo hipocondríaco de soledad, aunque se defendía celosamente y de un modo consciente y deliberado contra el tumulto del mundo exterior. Era él quien señalaba los límites dentro de los cuales quería estarle obligado o ponerlo a contribución, llevando hasta sus más pequeños detalles, en esto como en todo, lo que era norma fundamental de su vida y de su pensamiento: la "autonomía".

Este rasgo característico del modo de ser de Kant se destaca con una fuerza especial frente al nuevo elemento de vida que vemos aparecer en su existencia a partir de mediados de la década del ochenta. Es ahora cuando empieza a manifestarse la *fama literaria* de Kant en toda su extensión y con todo lo que tenía de favorable y de perturbador. El triunfo de su doctrina, en Alemania, convirtióse en un hecho con las *Cartas sobre la filosofía kantiana* de Reinhold, que vieron la luz por los años de 1786 y 1787 en el *Deutscher Merkur* ("Mercurio Alemán") de Wieland, y con la fundación, por Schütz y Hufeland, de la *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung* ("Gaceta literaria general de Jena"), revista que no tardó en convertirse en el verdadero órgano literario de la teoría crítica. Es cierto que la filosofía de Kant hubo de seguir luchando durante mucho tiempo contra las incomprensiones y los ataques de toda clase de adversarios, pero estas luchas no hacían más que consolidar y corroborar la posición que esta filosofía ocupaba ya y siguió ocupando desde entonces dentro del conjunto de la vida espiritual de Alemania.

Todas las potencias tradicionales son convocadas y puestas en pie una vez más contra ella. Apenas existe una sola forma, una sola fase de polémica que no aparezcan representadas aquí. Todas las formas y modalidades de la crítica son puestas a contribución contra la filosofía de Kant, desde las insulsas burlas de Nicolai hasta las objeciones serias y a fondo, por lo menos en cuanto a la intención, de la escuela filosófica wolffiana, cuyo verdadero órgano literario era aquel *Philosophisches Magazin* ("Revista filosófica") que se publicaba en Halle, dirigido por Eberhard y Maas. Las tendencias filosófico-populares y científico-populares de la Academia de Ciencias de Berlín dábanse la mano, en su lucha contra la teoría kantiana, con los "adeptos" y los entusiastas de las nuevas relaciones metafísicas. El "sano sentido común" y el punto

de vista de la "intuición" filosófica hacían causa común en su defensiva contra las "arrogancias" de la filosofía trascendental.

Pero todas estas corrientes de oposición no bastaban a contener la difusión y la influencia cada vez mayores de la teoría kantiana. La filosofía de Kant imponíase e iba ganando terreno, aunque acabase por escindirse en diversas corrientes contradictorias entre sí y cada una de las cuales pretendía ser la única y exacta y valedera interpretación del pensamiento fundamental del filósofo. Esto hacía que Kant se viera solicitado cada vez en mayor medida por una serie de pleitos y controversias que conspiraban a arrancarlo del círculo de vida y de los planes filosófico-literarios que se había trazado, obligándole a adoptar una actitud más o menos concreta en las luchas ventiladas en torno a su doctrina.

En general, Kant procuraba mantenerse al margen de todos aquellos conflictos, pues veía con absoluta claridad el camino que aún le quedaba por recorrer y la misión positiva que debía cumplir, más importantes para él que la simple repetición e interpretación de las obras ya creadas, que era lo que de él exigían sus adeptos. Unicamente donde —como en el caso de la crítica de Feder y Eberhard— creía ver una tergiversación consciente de las ideas centrales de su filosofía, ponía toda la inexorable fuerza de que era capaz en refutarla. Pero en general mantúvose siempre fiel a la convicción de que, siempre y cuando se centrase la discusión sobre el punto interesante, el choque de las opiniones contribuiría por sí mismo a esclarecer cada vez más el sentido del problema crítico fundamental.

Por lo demás, su propia conciencia en cuanto al contenido y el valor de su teoría era tan firme, que todo lo que afectase de cerca o de lejos a su prestigio personal o a su fama le dejaba bastante frío. Tampoco ahora ejercía ningún ascendiente sobre él aquel "amor propio de autor" contra el que tanto y tan tenazmente había luchado en el largo período de preparación y madurez de la *Crítica de la razón pura.* Parecía como si le costase trabajo adaptarse al papel de celebridad literaria y lo considerase una carga.

Aquellos rasgos de candor que Poerschke hace resaltar en su semblanza de Kant y que presenta como muy afines a las características fundamentales de su genio manifestábanse a veces de un

modo harto sorprendente. Hablando de las conversaciones que hubo de mantener con él a propósito de su colaboración en la *Jenaische Literaturzeitung*, Schütz no encuentra palabras para ponderar la modestia de Kant, quien no sólo renunció voluntariamente a percibir honorarios por sus trabajos, sino que se prestó incluso a preparar a título de prueba su nota crítica sobre las *Ideas* de Herder, dejando que el grupo del que había partido la idea de fundar la revista decidiera si valía la pena publicárla.[3]

"Kant —dice Poerschke en una carta a Fichte— es un verdadero modelo de escritor modesto y el último de todos los hombres que se da cuenta de su grandeza; le he oído no pocas veces expresarse con gran nobleza acerca de algún adversario suyo y decir que no debían atacarle personalmente y como si fuesen frailes."[4] Un temperamento como el suyo no podía desviarse ni un milímetro de su órbita por el éxito o el fracaso. En toda la carrera literaria de Kant no encontraremos ni el más leve indicio de que jamás le desvelaran esta clase de preocupaciones ni afectaran en lo más mínimo, de un modo o de otro, a la trayectoria de su pensamiento.

No hemos de examinar aquí la influencia histórica general que la doctrina de Kant ejerció y la transformación que, a su vez, le hizo sufrir esa influencia. Recogeremos tan sólo algunos testimonios individuales que nos hablan de la acción ejercida por esta filosofía en aquel tiempo.

La famosa frase de Fichte cuando dice que debe a la filosofía kantiana, no ya sus convicciones fundamentales, sino incluso su carácter y hasta la aspiración a tenerlo, es típica en este sentido,

[3] Cf. cartas de Schütz a Kant, 23 de agosto de 1784 y 18 de febrero de 1785 (IX, 257, 260). "Probablemente habrá usted visto ya impresa su nota crítica sobre la obra de Herder —le escribe Schütz en la segunda de estas cartas—. Cuantos la juzgan imparcialmente ven en ella una obra maestra de precisión... No me explico cómo puede usted decir que renuncia a los honorarios si, etcétera, etc. ¡Cómo puede usted pensar que una nota bibliográfica como la suya no iba a ser bien recibida! Cuando leí esto me saltaron las lágrimas sin querer. ¡Esa modestia tan grande en un hombre como usted! No acierto a describirle los sentimientos que se apoderaron de mí. Sentí a un tiempo gozo, horror e indignación, lo último sobre todo, pensando en la inmodestia de tantos y tantos sabios de este siglo que no servirían ni para desatar los cordones de los zapatos de un hombre como Kant."

[4] Véase *Fichtes Leben und Briefwechsel*, ed. por J. H. Fichte, II, 447.

pues revela en los términos más elocuentes una sensación que fué difundiéndose y afianzándose más y más, sobre todo desde la aparición de las obras fundamentales de Kant sobre problemas de ética. De ello tenemos las más variadas pruebas en la correspondencia kantiana. En una carta del 12 de mayo de 1786, escrita cuando sólo tenía veinte años, el médico Johann Benj. Erhard informa de cómo, atraído primeramente por el deseo de refutar la filosofía de Kant, fué empapándose poco a poco en sus obras, hasta que se vió totalmente ganado por sus ideas.

"Hace como medio año, atraído por la fama que rodeaba esa obra, empecé a leer su *Crítica.* No creo haber tomado en mis manos ningún libro con tanta rabia como éste; mi más ardiente deseo y mi mayor aspiración era poder pulverizarlo. Sin embargo, era una víctima de mi orgullo, que me cegaba, pues mientras estaba obsesionado por la idea de que era Kant quien frustraba las esperanzas de mi futuro sistema se sublevaba contra él lo que había en mí de más íntimo, pero tan pronto como me di cuenta de que la verdad me había puesto en sus manos para que me guiara de un turbulento país en que yo pretendía levantar un palacio sobre suelo inseguro a una comarca paradisíaca en la que la eterna primavera me eximía de la necesidad de refugiame bajo un montón de piedras, me abracé a él y estoy seguro de que ya jamás dejará de ser mi guía... Y su *Metafísica de las costumbres* ha venido a reconciliarme totalmente con usted; un sentimiento de delicia se apodera de mí cada vez que recuerdo las horas felices en que por primera vez leí esta obra." [5]

Erhard reconoce también en su autobiografía que debe a las obras éticas de Kant un "renacimiento de todo su ser interior". [6] Lo mismo ocurrió con Reinhold: fué éste precisamente el aspecto que para siempre lo congració con Kant. Es cierto que en sus obras posteriores intenta sobre todo determinar el supremo principio teórico de la filosofía trascendental, pero los motivos que originariamente lo llevaron a él fueron de orden práctico y religioso. Encontró en la doctrina de Kant, nos dice, aquella "consonancia entre la cabeza y el corazón" que en vano venía buscando.

[5] Véase Correspondencia (IX, 299).

[6] *Leben und Denkwürdigkeiten des Arztes J. B. Ehrhardt,* ed. por Varnhagen von Ense.

Y hasta un hombre como Jung-Stilling, a quien indudablemente no empujaba a Kant ninguna necesidad especulativa profunda, encontró el acceso a él desde este mismo punto de vista y bajo la influencia de las *Cartas sobre la filosofía kantiana* de Reinhold: y es muy significativo, en cuanto a la vigorosa y universal acción que esta filosofía llegó a ejercer, el hecho de que un espíritu tan sencillo y tan sobrio como el de Jung-Stilling se atreviese a decir que la doctrina kantiana estaba llamada a operar pronto "una revolución mucho más grande, más beneficiosa y más general que la Reforma de Lutero".[7]

Por todas partes vemos cómo la filosofía de Kant, aun antes de que fuese asimilada y penetrase en toda su significación teórica, pesaba como una nueva *fuerza vital* a la que no era posible sustraerse. Este firme fundamento de la filosofía crítica hizo también que no sufriese menoscabo su esencial fuerza histórica aun en medio de la lucha intestina entre las diversas escuelas kantianas, más peligrosa sin duda alguna que todos los ataques del campo enemigo. La meta del sistema estaba claramente señalada en la teoría trascendental de la libertad: a esta meta era necesario aferrarse aunque el camino que a ella conducía pareciera perderse continuamente en medio de las sombras y entre los embrollos dialécticos.

Para el propio Kant no existía, por lo demás, semejante separación entre sus resultados y su método, entre la teoría crítica y sus proyecciones prácticas. Para él, cada una de las partes de su sistema estaban condicionadas y sostenidas por las demás, y en su ensayo contra Garve, escrito en 1793,[8] hubo de salir nuevamente y con toda energía al paso de aquella cómoda y tradicional separación entre la teoría y la práctica con que la filosofía popular alemana quería sustraerse al "rigorismo" de su ética.

Sin embargo, después de haber coronado la fundamentación teórica de su sistema con la terminación de la *Crítica del juicio*, también él se entregó con predilección a los problemas inmediatos del día. Kant aprovecha la ocasión que le brinda el ensayo contra Garve para desarrollar, tomando pie del tema específico de que

[7] Véase Jung-Stilling a Kant, 1º de marzo de 1789 (IX, 378).

[8] *Sobre el dicho vulgar: eso puede ser cierto en teoría, pero no sirve para la práctica* (VI, 355 *ss*.).

arranca, un plan completo de su política y de su teoría del derecho público. Y los estudios cortos de Kant que ven la luz durante esta época en la *Berlinische Monatsschrift* ("Revista mensual de Berlín") están llenos de referencias a las condiciones políticas concretas de la época y a los acontecimientos de su tiempo. El filósofo crítico, que acaba de dar cima a su edificio teórico, conviértese aquí en publicista. No se contenta con desarrollar doctrinas y postulados abstractos, sino que siente la necesidad de decir su palabra acerca de los problemas del día y de intervenir directamente, aunque sólo sea mediante el esclarecimiento y la doctrina, en los rumbos de la realidad concreta.

Considerada desde este punto de vista, adquiere inmediatamente un centro fijo y unitario la labor literaria desarrollada por Kant durante este período y que a primera vista parece demasiado heterogénea y multiforme. Kant se alía a la filosofía berlinesa de la Ilustración, cuyo órgano central era aquella *Berlinische Monatsschrift*, dirigida por Biester, y batalla en unión de ella contra la reacción política y espiritual entronizada en Prusia, cuyos presagios nadie había reconocido antes ni con mayor fuerza que él. Lo que le separaba, por su fundamental concepción filosófica, de este movimiento de la Ilustración pasaba ahora, desde su propio punto de vista, a segundo plano ante la nueva tarea común.

Ya en 1784, en su ensayo *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, había intentado resumir, a la par que las determinaba en su tendencia unitaria más profunda, todas las aspiraciones que se agrupaban en torno a aquel nombre, que era un nombre de partido. El concepto de Ilustración se define aquí, y se fundamenta y afianza, mediante el concepto critico de *autonomía*.

"Ilustración es —dice Kant— la salida del hombre de una minoría de edad imputable a su propia culpa. Llamamos minoría de edad a la incapacidad del hombre para usar de su inteligencia sin la dirección de nadie. Y decimos que es imputable a su propia culpa cuando su causa no se debe precisamente a la ausencia de entendimiento, sino a la falta de decisión y de valor para servirse de él sin recurrir a la dirección de otro. *Sapere aude!*, ¡Atrévete a usar de tu *propio* entendimiento!: tal es, pues, la divisa de la Ilustración." [9]

[9] *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (1784). (IV, 169.)

Llevado de esta idea y de este lema, Kant enfréntase también inmediatamente a cuantos pretendían poner la teoría crítica al servicio de una especie de "irracionalismo" que convertía el sentimiento y la fe en elemento de la visión *teórica*, con lo cual amenazaban en último resultado dar al traste con las bases sobre que descansaba el concepto teórico de la verdad y la certeza. Desde este punto de vista hubo de manifestarse de un modo muy enérgico y concreto contra la filosofía de la fe mantenida por Fr. Heinrich Jacobi. Y también a este propósito vemos cómo combina el análisis filosófico en que pone de relieve la diferencia que separa su propia teoría de la "fe en la razón" del concepto jacobiano de la fe, inmediatamente, con una perspectiva política y una exhortación política. El estudio de crítica del conocimiento desemboca en una advertencia y en un apóstrofe personales:

"¡Hombres de dotes espirituales y de grandes intenciones! Respeto vuestro talento y amo vuestros sentimientos humanos. Pero ¿acaso os habéis parado a meditar en lo que hacéis y a dónde vais a parar con vuestros ataques contra la razón? Queréis, sin duda, que la *libertad de pensar* no sufra menoscabo, pues sin ella pronto terminaría incluso el libre vuelo que en vosotros toma el genio... ¡Amigos del género humano y de lo que éste considera como lo más sagrado! Aceptad lo que, después de un examen cuidadoso y sincero, os parezca más digno de fe, ya se trate de hechos o de fundamentos racionales, pero no despojéis a la razón de lo que la convierte en el más alto bien que hay sobre la tierra: del privilegio de ser la última piedra de toque de la verdad. En otro caso, os encontraréis con que, indignos de disfrutar esa libertad, os veis privados con toda seguridad de ella y condenáis además a la misma suerte a la parte inocente que se habría mostrado inclinada a usar convenientemente de su libertad y a contribuir así razonablemente al beneficio del mundo." [10]

Rara vez vemos el estilo de Kant elevarse a este *pathos* personal tan apremiante y emotivo: en estas palabras, escritas en el año mismo en que murió Federico el Grande, se percibe algo de la angustia con que Kant ve acercarse el nuevo régimen, el cual habría de cobrar expresión poco después en el nombramiento de

10 *Qué significa orientarse en materia de pensamiento* (1786). (IV, 363 *ss.*)

Wöllner para ministro y en la promulgación del edicto prusiano sobre la religión.

Y así, habiendo llegado ya casi a los setenta años, y después de diez de la más intensa y profunda actividad espiritual, nuestro filósofo no tenía ni un momento de reposo, sino que se veía arrastrado a nuevas y nuevas luchas, las cuales no rehuía, sino que aceptaba combativamente y en todos los terrenos.

Por una parte, veíase obligado a luchar contra las incomprensiones y las tergiversaciones de su filosofía, que amenazaban con hacerle perder su verdadero contenido y su valor específico. Al principio, la filosofía de las escuelas imperantes vió en Kant —como hubo de sentirlo y proclamarlo honradamente Mendelssohn— al hombre que venía a "destruirlo todo"; pero poco a poco este juicio fué viéndose desplazado por otro sentimiento y otra táctica. La primera impresión, la del carácter puramente negativo de la filosofía crítica, fué debilitándose a medida que iba destacándose cada vez más claramente, por lo menos de un modo indirecto, a través de su *influencia*, el contenido positivo de la nueva doctrina. Ahora, era necesario hacer un esfuerzo por comprender al menos este contenido a base de categorías y de esquemas *históricos* dados, ya que no fuese posible asimilárselo verdaderamente, de un modo intrínseco.

Y así como al aparecer la crítica de la razón se la había tratado de colocar en el mismo plano que a Berkeley y que Hamann había saludado en Kant al "Hume prusiano", ahora iban ganando fuerza y número las voces de quienes señalaban la afinidad entre el idealismo kantiano y el idealismo leibniziano. Lo que ocurre es que quienes se orientaban por este camino no enfocaban, ni mucho menos, la teoría del propio Leibniz en su verdadera universalidad y profundidad, sino que la veían simplemente a través del prisma de la filosofía wolffiana y a la luz de los conocidos tratados y manuales de metafísica salidos de la escuela de Wolff. Traducíanse los resultados kantianos al lenguaje de estos manuales y tratados porque de este modo las nuevas ideas perdían lo que tenían de extraño y se incorporaban al círculo de los conceptos ya conocidos. Pero con ello sólo se conseguía, por otra parte, que aumentase el asombro ante aquellas formas y fórmulas tan

peregrinas en que la filosofía trascendental se envolvía para llegar a resultados ya conocidos en sus puntos más esenciales.

Este enjuiciamiento recaía sobre las diferencias metodológicas fundamentales de la crítica de la razón: la antítesis entre los sentidos y el entendimiento, la diferencia entre juicios analíticos y juicios sintéticos, la contraposición entre lo aprioristico y lo aposteriorístico. Al desprenderlas como aspectos sueltos de la concatenación sistemática total de que formaban parte y fuera de la cual no podían tener sentido ni razón de ser, se les imprimía el sello de doctrinas específicas a las que era fácil encontrar alguna analogía en mundos extraños de pensamiento. En este sentido se orientan esencialmente, pese a todas sus apariencias de rigor y meticulosidad científicos, las investigaciones críticas desarrolladas por Eberhard y Maas en el *Philosophisches Magazin* durante los años 1788 y 1789 en torno a los problemas fundamentales de la crítica de la razón.

Kant reacciona contra este método con una energía y una rabia que recuerda su polémica con Feder. Un hombre como él, en cuyo espíritu la filosofía crítica sólo vivía como un todo metodológico y sólo era concebible de este modo total, no podía ver en esta manera arbitraria y descoyuntada de tratarla otra cosa que su falseamiento y su tergiversación "casi deliberados". Con ello, desde un punto de vista puramente psicológico, era injusto para con sus adversarios; hasta tal punto era incapaz de comprender la limitación de que adolecía la mentalidad de filósofos de escuela y de pensadores profesionales de aquellos hombres, que propendía a atribuir esta falta más bien a su voluntad que a su entendimiento. Esto llevóle, en su polémica contra Eberhard, a desarrollar una vez más ante el lector los conceptos fundamentales esenciales de su sistema, para que se iluminasen y esclareciesen los unos a los otros.

En este respecto, podemos decir que el ensayo titulado *Sobre un descubrimiento según el cual toda nueva crítica de la razón pura resulta superflua ante otra anterior* constituye un resumen de su doctrina, que en nada desmerece de los *Prolegómenos* en cuanto a fuerza y claridad. El carácter específico que corresponde a los sentidos a diferencia del entendimiento, la peculiaridad metodológica de la forma pura de espacio y tiempo, el sentido de lo

apriorístico y su contraposición con lo innato: todo aparece nuevamente destacado aquí con la mayor claridad posible. Y de ello se desprende como por sí misma la prueba de aquella originalidad del sistema que es la única que interesa y que nada tiene que ver con la suma de sus resultados, pues ha de medirse, única y exclusivamente, por la fuerza y la unidad de su idea creadora.[11]

Y así como en el escrito contra Eberhard se manifiesta una vez más toda la energía y la acometividad del estilo polémico de nuestro filósofo, la defensa de su filosofía frente al ataque de Garve se caracteriza, en cambio, por la suavidad del tono. Este hombre indiscutiblemente noble y amable, pero bastante mediocre como pensador, tuvo siempre la desgracia de interponerse en el camino de Kant. Este habíale perdonado, al oír sus explicaciones francas y sinceras, la parte que había tenido en la tristemente célebre nota bibliográfica sobre la *Crítica de la razón pura* publicada por las *Göttinger Gelehrte Anzeige*. Pero ocurrió que, al aparecer la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Garve se lanzó de nuevo a la carga. El rigor de la ética kantiana chocaba tanto contra su temperamento conciliador, adverso a todo lo que fuese nitidez y contraposición, como con los hábitos mentales de su filosofía popular. No obstante, Garve no se manifestaba directamente, en rigor, contra el principio mismo de la crítica ética, sino más bien contra la posibilidad de aplicarlo con carácter absoluto. Admitía mal que bien la regla, aunque para postular y hacer valer a renglón seguido las "excepciones".

Pero Kant no admitía en este terreno ninguna clase de evasivas ni avenencias, y hasta el silencio le habría parecido, en este punto, una transacción. "Lo que me gusta de este viejo —escribió Goethe a Schiller en otra ocasión, más tarde— es que siente la necesidad de reiterar continuamente sus principios, sin moverse del sitio, pase lo que pase. El hombre joven y práctico tiene razón al no hacer caso de sus adversarios, pero el hombre viejo y teórico no debe dejar pasar a nadie ni una palabra torpe." [12]

Una de esas "palabras torpes" que no debía dejar pasar sin réplica era para Kant, en efecto, el lugar común de la diferencia

[11] Véase t. VI, pp. 3-71.
[12] Goethe a Schiller, 27 de julio de 1798.

entre la teoria y la práctica. Frente al carácter incondicional del postulado moral que representa el imperativo categórico, no vale querer refugiarse en la supuesta condicionalidad de las posibilidades empíricas de aplicación de la ley moral.

"En una teoría como ésta, basada en el *concepto del deber,* la preocupación del idealismo vacuo de este concepto no tiene razón de ser alguna. En efecto, no sería *deber* atenerse a un cierto resultado de nuestra voluntad aun cuando este resultado no pudiera darse en la experiencia (ya se conciba ésta cómo terminada o como a punto de terminarse); y de esta teoría, y sólo de ella, se habla en el presente estudio. No es raro que se diga, en efecto, acerca de ella, con gran escándalo de la filosofía, que lo que esta teoría puede ser cierto no vale para la práctica, y se dice además en un tono elegante y despectivo, lleno de arrogancia y con la pretensión de reformar la razón por medio de la experiencia en aquello que constituye su más alto honor; y con apariencias de sabiduría que pretende, con ojos de topo clavados sobre la experiencia, ver más allá y más claro que con los ojos que han sido dados al sabio para mantenerse bien erguido y mirar al cielo. Esta máxima, tan extendida en nuestro tiempo rico en frases y vacío en hechos, causa el mayor de los daños cuando con ella se pretende formular una idea moral... Pues aquí se trata ni más ni menos que del canon de la razón (en lo práctico), en que el valor de la práctica descansa enteramente sobre la teoría correspondiente y en que todo puede darse por perdido si las condiciones empíricas y, por tanto, fortuitas de la aplicación de la ley se convierten en condiciones de la ley misma y una práctica en que puede descontarse como probable una salida con arreglo a la experiencia *anterior* se arroga la pretensión de dominar a una teoría existente de por sí."

En tres sentidos se expone este derecho inquebrantable de la teoría pura frente a todas las condiciones especiales nacidas del material empírico-concreto de su aplicación: con respecto al punto de vista *ético subjetivo* que versa exclusivamente sobre el establecimiento de la máxima válida para los actos morales del individuo; desde el punto de vista del imperativo del deber en la vida del estado y en la *constitución política;* finalmente, en aquel sentido *cosmopolita* que hace extensiva la idea de la organización jurídico-

moral a la totalidad de los pueblos y los estados, convirtiéndolo así en ideal de un *derecho internacional* de validez absoluta.

En este respecto, el estudio sólo tiene por qué limitarse a reiterar los criterios que en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica* habían sido expuestos acerca de las relaciones entre la "materia" de la apetencia y la "forma" pura de la voluntad. Sin embargo, este ensayo da un nuevo paso en el terreno de los problemas concretos y psicológicos individuales, en el sentido de que no se limita a enfocar la validez pura de la ley moral de por sí, sino que se refiere también a su eficacia de hecho en la aplicación a los casos concretos.

También aquí vemos cómo el problema se dirime totalmente a favor de la "forma" y en contra de los sentimientos empíricos de placer y de dicha. El concepto del deber no sólo entraña la única verdadera significación normativa, sino también la única fuerza verdaderamente eficaz como móvil. Este concepto es, "en toda su pureza", no sólo incomparablemente más sencillo, más claro, más comprensible para la aplicación práctica de cualquiera y más natural que cualquier móvil sacado de los sentimientos de dicha o relacionado con ellos, sino que, incluso en la razón más común del hombre, resulta más *vigoroso*, más fuerte y más seguro de éxito que cualquier otro móvil derivado de este último principio.[13]

Estamos ante una simple aplicación de las ideas centrales de Kant en materia de ética al campo de lo *pedagógico;* pero esto no impide que el punto de vista teórico general de Kant se amplíe también, aquí, en lo tocante al punto en que nuestro filósofo proyecta sus ideas sobre la vida del estado. El problema de las relaciones entre la "teoría" y la "práctica" conduce a conclusiones sustancialmente nuevas en torno al problema especial de las *relaciones entre la ética y la política.*

En cuanto a la concepción política fundamental, Kant sigue moviéndose totalmente en el terreno de aquellas ideas que habían cobrado su expresión teórica en Rousseau y su acción práctica visible y tangible en la *Revolución francesa.* No en vano ve en esta revolución una promesa de realización de los derechos de la razón

[13] *Sobre el dicho vulgar: eso puede ser cierto en teoría, pero no sirve para la práctica* (VI, 359, 369).

pura. En efecto, el verdadero problema de toda teoría política reside para él en la posibilidad de hacer compatibles las diversas voluntades individuales con una voluntad total, de tal modo que, lejos de destruir la autonomía de la voluntad individual, la haga valer y la reconozca en un sentido nuevo.

Por lo tanto, toda teoría del derecho y el estado no debe pretender ser, filosóficamente considerada, otra cosa que la solución del problema de hasta qué punto la libertad de cada cual debe limitarse a sí misma, por obra de la necesidad de una ley racional por ella reconocida y acatada, de tal modo que admita y fundamente la libertad de los demás.

De este modo, la teoría kantiana del derecho y del estado se armoniza con las premisas generales del siglo XVIII: con el concepto de los derechos fundamentales e inalienables del hombre y con la idea del contrato social. No le faltaba razón a Friedrich Gentz al decir, refiriéndose al escrito de Kant contra Garve, que encerraba "la teoría completa de los derechos del hombre, tan famosos y, sin embargo, tan mal comprendidos... y que surgen del tranquilo y modesto razonamiento del filósofo alemán sin el menor ruido, sin pompa, pero bajo una forma acabada y perfecta".[14]

Claro está que para Kant no existe la menor duda de que el dualismo *metodológico* entre el ser y el deber no desaparece por el mero hecho de postular la unidad entre la teoría del derecho público y la práctica política, la necesidad de que la vida del estado se ajuste a la idea del contrato social. En efecto, la teoría no pasa de ser aquí una teoría pura del deber, que, por muy perfecta que la concibamos, sólo puede llegar a encontrar, en sentido empírico, una proyección condicionada y relativa. Lo único incondicional es el *postulado* de realización, no vinculado a ningún límite fortuito ni en el tiempo; su *cumplimiento*, en cambio, se halla limitado en todo momento.

De aquí que tampoco el concepto del contrato social deba interpretarse como un hecho realizado en un pasado cualquiera o que haya de realizarse en cualquier futuro, sino simplemente como un problema que, sin embargo, debe utilizarse y retenerse como

[14] Friedrich Gentz, *Nachtrag zu dem Räsonnement des Herrn Prof. Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis* (en *Berliner Monatsschrift*, diciembre de 1793).

pauta para todo enjuiciamiento de la situación de hecho. Para considerarnos vinculados a este tipo de constitución social, no es necesario que se haya dado nunca, en la práctica, de un modo real y efectivo, una "coalición" de las voluntades individuales, como la que aquí se postula, ni que pueda demostrarse a base de la historia que un pueblo llegó a realizar nunca un acto de este tipo, legándonos una noticia segura, verbal o escrita, de semejante hecho. "Trátase más bien de una simple idea de la razón, pero que no por ello deja de tener su realidad (práctica) indiscutible, a saber: la de que *obliga* a todo legislador a redactar sus leyes como si *pudieran* haber nacido de la voluntad coaligada de todo un pueblo y ver en cada súbdito, si ha de ser verdadero ciudadano, como si realmente hubiese dado su voto para la formación de aquella voluntad. Pues tal es la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública."

Sin embargo, allí donde esta regla no se cumpla, allí donde el soberano se arrogue derechos que sean incompatibles con ella, ni el individuo ni la totalidad empírica del pueblo se hallan asistidos en modo alguno por el derecho a resistirse por la fuerza. Conceder semejante derecho equivaldría a echar por tierra la base efectiva sobre que descansa todo el orden del estado como tal. La autoridad del jefe del estado debe ser inatacable en su existencia efectiva; lo cual no quiere decir que la teoría pura, que los principios éticos de validez general no tengan derecho a exigir que nada se interponga en el camino de su ilimitada aplicación.

Por tanto, la resistencia que autoriza a proceder contra el poder del estado y que en determinadas circunstancias es necesaria y se impone contra él, tiene un carácter puramente espiritual. En toda colectividad tiene que existir una *obediencia* regida por leyes coactivas al mecanismo de la organización del estado, pero tiene que existir también un *espíritu de libertad* y, por tanto, el derecho a ejercer la crítica pública de las instituciones existentes. Por consiguiente, el derecho a la resistencia, que algunas teorías de derecho público conceden al ciudadano se reduce, para Kant, a la simple "libertad de escribir"; pero ésta, por ser "el único paladión de los derechos del pueblo", debe ser considerada como inatacable por el soberano.[15]

[15] *Loc. cit.*, VI, pp. 380-390.

Revélase aquí de nuevo el doble carácter de la lucha en que Kant se ve empeñado durante toda esta época. Comienza defendiendo la pureza y la vigencia ilimitada de su concepto del deber, pero esta defensa le lleva al problema fundamental y general de las relaciones entre la teoría ética y la práctica. No era posible seguir avanzando ni un solo paso en el terreno metodológico, mientras no se decidiera de un modo claro e inequívoco cuál de estos dos factores contrapuestos daba la medida y cuál era el medido, mientras no se supiera si había de servir de norma lo real frente a la idea o, por el contrario, había de ser la idea la que diera la pauta a la realidad.

Ahora bien, el contenido de esta decisión no podía ser dudoso para Kant, pues iba implícito ya, de un modo taxativo, en las primeras premisas críticas de su sistema. Del mismo modo que en el terreno teórico no se rige el conocimiento por el objeto, sino éste por aquél, en el terreno práctico es el deber puro el que da siempre la pauta frente a lo empíricamente existente y real. Claro está que al abogar Kant de este modo por la aplicabilidad ilimitada de la teoría *como tal*, limita al mismo tiempo el círculo de sus medios. La teoría se mantiene dentro de su campo: renuncia frente a la práctica resistente y reacia a todos los medios de violencia, para atenerse exclusivamente a los medios de razón.

Con ello se señala al mismo tiempo, en el aspecto positivo y en el negativo, la parte que a la ciencia le corresponde en la vida del estado. La ciencia no puede sustraerse al poder del estado ni a su tutela bajo ninguna de las formas de su existencia exterior ni de su organización externa, pero sólo se somete al orden del estado si éste, a su vez, le reconoce y respeta el derecho a examinar y criticar sus instituciones en el terreno de los principios.

De este modo va ampliándose para Kant el problema general: de la investigación sobre los problemas fundamentales del sistema y de la defensa de la pureza de su metodología, pasa al problema de la posición que la teoría filosófica ocupa dentro del conjunto de la cultura del espíritu, de la que la ciencia y la religión, la vida del estado y la vida del derecho son, simplemente, partes. La necesidad de señalar una y otra vez los límites de las distintas "capacidades" de la conciencia y de velar celosamente por que se cumplan de un modo exacto combínase con los especiales estímu-

los que la situación política de la época ofrecía para Kant, en este terreno. Adelantándonos un poco a los acontecimientos, hemos examinado aquí el ensayo de Kant contra Garve, publicado en 1793, porque es el punto final de una determinada trayectoria de pensamiento y, como tal, revela con la mayor claridad posible la tendencia total de ésta. Pero ahora debemos volver atrás para estudiar ante todo el rumbo de las actividades filosóficas y publicitarias de Kant desde la muerte de Federico II.

A los dos años de morir Federico, abandonó Zedlitz su puesto de Ministro de Enseñanza y Cultos. Fué nombrado para este cargo por "confianza especial" del nuevo rey J. Christoph Wöllner, a quien Federico llamó en una ocasión "mentiroso e intrigante cura". Wöllner empezó sus funciones promulgando el conocido "edicto sobre la religión", seguido poco después por otro edicto sobre la censura y por el nombramiento de una comisión especial encargada de censurar todas las publicaciones impresas en Prusia.

La ortodoxia había decidido dar la batalla desde el gobierno, con todos los poderes y recursos del estado, al liberalismo y a la Ilustración. El edicto sobre la religión proclama la tolerancia de las convicciones religiosas de los súbditos, pero "siempre y cuando cada cual cumpliese pacíficamente con sus deberes como un buen ciudadano del estado, se guardase para sí sus opiniones o se abstuviese cuidadosamente de difundirlas o de tratar de convencer a otros y de extraviarlos o hacerlos vacilar en su fe".

Dos años más tarde, el 9 de diciembre de 1790, este edicto fué complementado mediante un rescripto enviado a los consistorios y en el que se contenía un esquema muy detallado del examen a que debían ser sometidos los candidatos a la Facultad de Teología.[16] Según él, la profesión de fe de cada candidato debía com-

[16] Más detalles acerca del edicto sobre la religión y del régimen de Wöllner, véase en Dilthey, *Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht seiner Religionsforschung*, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. III; en Fromm, *Immanuel Kant und die preussische Zensur*, Hamburgo y Leipzig, 1894, y en Emil Arnoldt, *Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertätigkeit in Bezug auf seine "Religionslehre" und seinen Konflikt mit der Preussischen Regierung* (1898), en *Gesammelte Schriften*, eds. por Schöndörffer, t. VI.

probarse mediante un riguroso interrogatorio, al final del cual el interesado se comprometería solemnemente a no rebasar en el desempeño de su ministerio de enseñanza y predicación los límites de aquella profesión de fe.

Para darnos cabal y clara cuenta de la impresión que todas estas medidas hubieron de causar en Kant, debe tenerse presente la actitud que éste había adoptado siempre ante todas las materias de confesión de iglesia desde que en su juventud se formó una convicción firme e independiente en cuestiones religiosas. En 1775, como Lavater le pidiera su opinión acerca del estudio *Sobre la fe y la oración*, Kant le contestó con la mayor claridad y sin embarazo:

"¿Sabe usted a quién se dirige con su pregunta? A un hombre que no conoce más medio con que poder hacer frente a los últimos momentos de la vida que la sinceridad más pura con respecto a los designios más ocultos del corazón y que, al igual que Job, reputa un crimen adular a Dios y formular confesiones interiores arrancadas tal vez por el miedo y que no responden a la fe libre del espíritu. Yo distingo entre la *enseñanza* de Cristo y la *noticia* que de ella tenemos y, para averiguar la primera en toda su pureza, me esfuerzo en separar ante todo la doctrina moral de todas las adiciones del Nuevo Testamento. Esta es, indudablemente, la doctrina fundamental del Evangelio, mientras que lo demás sólo puede ser su doctrina auxiliar... Pero, una vez difundida suficientemente la doctrina de la buena conducta y de la pureza de las intenciones (en la seguridad de que Dios se encarga de completar el resto... *sin necesidad de actos del culto, en los que han consistido siempre las quimeras religiosas* y de un modo que no necesitamos para nada conocer), de tal modo que pueda conservarse por sí misma en el mundo, deberá desaparecer el andamiaje, como cuando se termina un edificio... Ahora bien, le confesaré sinceramente que, desde el punto de vista histórico, los textos del Nuevo Testamento no llegarán a gozar nunca del prestigio necesario para que podamos atrevernos a entregarnos con ilimitada confianza a cada una de sus líneas y a debilitar de este modo, fundamentalmente, la atención hacia lo único necesario, o sea hacia la fe moral del Evangelio, cuya excelencia consiste precisamente en concentrar todas nuestras aspiraciones en la pureza de

nuestras intenciones y en una conducta concienzudamente buena; pero de tal modo que tengamos siempre presente la ley sagrada y consideremos en todo momento la más pequeña desviación de la voluntad divina como condenada por un juez justo e inexorable, *sin que contra ello puedan servir de nada ninguna clase de confesiones, la invocación de nombres sagrados o la observancia de actos rituales o de culto...* Ahora bien, salta a la vista que los apóstoles colocan la enseñanza auxiliar del Evangelio delante de la enseñanza fundamental y... en vez de ensalzar como esencial la teoría práctica de la religión de su sagrado maestro, ensalzan la adoración del maestro mismo y una especie de captación de su favor por medio de elogios y adulaciones, faltando con ello a las palabras tan frecuentes y tan enérgicas del maestro mismo." [17]

Esta "religión dirigida a captar el favor de Dios", condenada siempre por él como quimera religiosa, era la que Kant veía ahora expresamente reconocida y favorecida por el estado. Había, además, el peligro visible y apremiante de que a este sentido trascendente de la "captación de favor" de que aquí se habla viniera a unirse el sentido político-práctico. Por eso, a partir de ahora, Kant no se cansa de precaver de modo más enérgico contra lo que considera, a la par, como una corrupción religiosa y política.

Entre los breves estudios publicados por él en la *Berlinische Monatsschrift* apenas hay ninguno que no verse, directa o indirectamente, sobre este tema para él fundamental.[18] La referencia al Libro de Job, contenida ya, como hemos visto, en la carta a Lavater, parecía ser familiar para él, en este terreno: ahora, la desarrolla y ahonda, contraponiendo a la duda honrada y a la honrada desesperación de llegar a comprender el carácter divino del universo, que en Job se manifiestan, la imagen del "adulador de Dios", trazada con rasgos tomados visiblemente de los gobernantes prusianos de aquel tiempo y con palabras que eran otros tantos dardos disparados contra ellos.

"Job —dice el ensayo *Sobre el fracaso de todo intento filosófico en la teodicea*— habla tal y como piensa y siente y como sentiría probablemente cualquier hombre en su situación; sus amigos,

[17] Carta a Lavater, 28 de abril de 1775 (IX, 132).

[18] Insiste especialmente en esto, y con razón, Arnoldt, *loc. cit.*, pp. 107 *ss.*

en cambio, hablan como si se sintiesen espiados en secreto por aquel poderoso acerca de cuya causa emiten un fallo y como si les interesara más ganarse su favor con él que servir a la verdad. Sus ardides al afirmar, para cubrir las apariencias, cosas de las que tienen en rigor que confesar que no las ven ni las comprenden, y al simular una convicción que en realidad no tienen, contrastan abiertamente con la sinceridad de Job, sinceridad tan distante de la falsa adulación, que raya casi en la temeridad, lo que por cierto dice mucho en favor suyo."

Pero un poco más adelante, en este mismo ensayo, aun es menos embozada la alusión a las condiciones de la época que se contiene en esta antítesis:

"Si hubiera de ser juzgado por cualquier tribunal de teólogos dogmáticos, por un sínodo, por una Inquisición, por una clase venerable o por cualquier alto consistorio de nuestro tiempo (exceptuando uno solo),[19] podemos estar seguros de que Job saldría muy mal parado. Por tanto, es la sinceridad de corazón y no la conveniencia de las ideas que se profesan, la honradez para confesar abiertamente sus dudas y la resistencia a fingir una convicción cuando ésta no se siente..., son estas cualidades las que, ante el tribunal divino, hacen que el hombre recto, personificado por Job, sea preferido al adulador religioso."

Venía luego una "consideración final" en que el autor, aludiendo claramente a la nueva reglamentación de los exámenes establecida por Wöllner y a la obligación de profesar y mantener solemnemente la fe ortodoxa, se manifestaba en contra de toda "extorsión de la verdad", de toda *tortura spiritualis* en materias en las que, por la naturaleza misma del objeto, no cabe llegar a formarse nunca un convencimiento teórico-dogmático. Quien en estos casos, simplemente porque así se exija de él, proteste de su fe sin echar siquiera una mirada a su interior, aunque en realidad esté seguro, por lo menos en parte, de la verdad de lo que dice, "no sólo pronuncia la más disparatada mentira ante quien conozca el corazón humano, sino también la mentira más criminal, pues mina con ello lo que constituye el fundamento mismo de todo pro-

[19] Alusión al alto consistorio de Berlín, que bajo la presidencia de Spalding opuso enérgica resistencia a las medidas decretadas por Wöllner.

pósito virtuoso, la sinceridad. Y no es difícil comprender cuán pronto estas ciegas *confesiones* de labios afuera (fácilmente compatibles con otras interiores no menos falsas), al servir de vehículo para conseguir *medios de vida*, pueden dar pie poco a poco para una cierta falsedad en cuanto al modo de pensar, incluso en las cosas más vulgares".[20]

No cabe concebir actitud más clara, más diáfana y más sincera ante el nuevo rumbo que las cosas estaban tomando, según el modo de ver de Kant. Lo único que no se mencionaba, por no guardar relación directa con el problema, era el nombre de Wöllner; en cambio, la meta final y las consecuencias de su política aparecían señaladas con la claridad suficiente y fustigadas con la suficiente energía para que no pudiera caber la menor duda, el menor equívoco acerca de las intenciones de nuestro filósofo.

Ya por esta sola razón, aunque no hubiese habido otras, era inevitable el conflicto entre Kant y los elementos gobernantes en la Prusia de su tiempo, conflicto que fácilmente podía preverse antes de que llegase a estallar. Al principio, el gobierno procuró hacer la vista gorda ante las manifestaciones de Kant; veíase que no tenía ninguna gana de proceder contra el famoso escritor, que además gozaba de la confianza personal del rey y a quien éste había dado pruebas manifiestas de simpatía durante las fiestas de la coronación celebradas en Königsberg.

Kiesewetter, enviado especialmente desde Berlín a aquella ciudad para que estudiase la filosofía kantiana, había sido nombrado a su regreso a la corte preceptor de los hijos del rey y desplegaba mucho celo en la difusión de la teoría crítica, aunque sólo se la hubiera asimilado bajo una forma vulgar y un tanto adocenada. Pero, por debajo de estas manifestaciones externas, lo cierto era que el conflicto de fondo se iba agudizando cada vez más y reclamaba una solución tajante. Según un rumor que Kiesewetter recoge en una carta a Kant, aunque él mismo lo declara inverosímil, ya en julio de 1791 había formulado el alto consejero consistorial Woltersdorf una propuesta en el sentido de prohibir todas las actividades literarias y publicísticas de Kant.

[20] Acerca del conjunto de este problema, véase el ensayo de Kant titulado *Sobre el fracaso de todo intento filosófico en la teodicea* (1791). (VI, 132-38.)

"Este hombre —escribe Kiesewetter, refiriéndose a Woltersdorf— siéntese débil de cuerpo y de alma. Se pasa horas enteras sentado, llorando. Son Bischofswerder, Wöllner y Rietz quienes tienen metido en un puño al rey. Se espera un nuevo edicto sobre religión y la plebe murmura que tratan de obligarla a ir a la iglesia y recibir la comunión; él se da cuenta por vez primera de que hay cosas que ningún príncipe puede decretar, y conviene estar prevenido por si la chispa prende la hoguera." [21]

Con todo, cuando en 1792 le fué presentado el ensayo de Kant que lleva por título *Sobre el mal radical en la naturaleza humana,* el censor nombrado por Wöllner, un tal G. F. Hillmer, no se atrevió a negar la autorización para imprimirlo; dejó que apareciera en el número de abril de la *Berlinische Monatsschrift,* apaciguando sus escrúpulos con el pensamiento de que "al fin y al cabo sólo los espíritus muy sabios y profundos leían los escritos de Kant". Pero la prohibición de imprimir fué pronunciada ya contra la continuación de este ensayo, o sea contra el artículo titulado *De la lucha del principio del bien contra el del mal en torno a su hegemonía sobre el hombre,* el cual hubo de ser leído también por el censor teológico llamado Hermes, ya que su contenido se consideraba perteneciente a la teología bíblica.

La queja elevada a la oficina de censura y al rey por el editor de la revista, Biester, no dió resultado alguno. Kant, no queriendo renunciar a la publicación de su trabajo, buscó otro camino para hacerlo público, y reuniendo los dos artículos destinados a la *Monatsschrift* con otros dos ensayos, lo entregó todo a las prensas en la Pascua de 1793, en forma de libro y con el título de *La religión dentro de los límites de la pura razón.* Previamente había consultado a la Facultad de Teología de Königsberg si consideraba la obra como de "teología bíblica" y creía, por ello, necesario someterla a su censura; [22] al recibir una respuesta negativa, se dirigió a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Jena, con objeto de tener el dictamen de una corporación científica sobre su obra, y el

21 Véase la carta de Kiesewetter a Kant, 14 de junio de 1791.

22 Véase acerca de esto carta de Kant a Stäudlin, 4 de mayo de 1793.

decano de aquella Facultad, Justus Christian Hennings, le otorgó el *imprimatur* sin ninguna dificultad.[23]

Detengámonos a examinar, siquiera sea someramente, su contenido antes de hablar de las vicisitudes ulteriores de la obra. Debemos hacer constar, ante todo, que este estudio religioso de Kant no puede medirse por el mismo rasero que sus obras críticas fundamentales. No ocupa el mismo plano que las obras destinadas a fundamentar su sistema, la *Crítica de la razón pura* y la *de la razón práctica,* la *Metafísica de las costumbres* o la *Crítica del juicio.* En efecto, por una parte el sistema kantiano no admite la filosofía de la religión como un eslabón completamente *independiente* de su sistema, como un método peculiar y basado en premisas propias, autónomas y sustantivas. Kant no llegó a reconocer jamás a la teoría filosófica de la religión una categoría como la que más tarde habría de reconocerle, por ejemplo, Schleiermacher: para él, el contenido de la filosofía religiosa no es sino una confirmación y un corolario de su ética.

La religión dentro de los límites de la pura razón, que no necesita, por tanto, conocer, ni tiene derecho a conocer el concepto de la revelación, se reduce esencialmente, por su contenido, a la moral pura; lo que ocurre es que presenta este contenido desde otro punto de vista y bajo determinado ropaje simbólico.

Para Kant, la religión consiste en el "reconocimiento de nuestros deberes como deberes divinos". Por tanto, también aquí ocupa el lugar central el concepto del deber. Sin embargo, el examen de su origen y del fundamento de su vigencia se orienta en otro sentido que en la fundamentación de la ética. En vez de concebir el deber simplemente como lo que significa y como lo que ordena, el contenido del deber aparece resumido aquí en la idea de un *ser* supremo, considerado como autor de la ley moral. Este giro es inevitable para el hombre, para quien toda idea, aun la más alta de todas, como la idea de la libertad, sólo cobra relieve en la imagen y en la "esquematización".

Para poder captar lo suprasensible, el hombre necesita siempre recurrir a una cierta analogía con los seres naturales y no puede

[23] La concesión de la autorización para imprimir por Hennings ha sido demostrada primeramente por Arnoldt, *loc. cit.*, pp. 31 ss.

prescindir de este "esquematismo de la analogía".[24] No se debe ello solamente a una peculiaridad de nuestra naturaleza sensorial-intuitiva, la cual se ve obligada a representarse incluso lo espiritual mediante la metáfora de lo situado en el espacio y en el tiempo, sino que se debe al mismo tiempo —cosa que Kant no llegó a ver completamente claro sino después de dar cima a la *Crítica del juicio*— a una tendencia fundamental de nuestra conciencia *estética* pura.[25]

[24] *La religión dentro de los límites de la pura razón*, Parte II, sec. I (VI, 205, nota).

[25] Este punto de vista resalta con especial claridad allí donde Kant contrapone su criterio propio, que es el de la fe ética racional, al criterio de una simple *religión sentimental*, pues según él el sentimiento sólo tiene un valor positivo y creador para la construcción del mundo estético. Por eso se deduce de aquí, para él, la posibilidad de una mediación, que si bien no rechaza incondicionalmente el momento verdaderamente fecundo y nuevo con respecto a la Ilustración del siglo XVIII que se contiene, por ejemplo, en la filosofía sentimental de Jacobi, le da una *interpretación* y una aplicación completamente distintas. "Pero ¿a qué vienen todas esas disputas —tales son las palabras con que pone fin Kant a su estudio titulado *Sobre un tono elegante que se manifiesta últimamente en la filosofía* (1796)— entre dos partidos que tienen, en el fondo, la misma buena intención, o sea la de hacer a los hombres sabios y honestos? Es todo ruido para nada, una discordia nacida de un malentendido, en que no hace falta reconciliación, sino simplemente una mutua explicación... La diosa velada ante la que unos y otros doblamos la rodilla es la ley moral que campea dentro de nosotros con su inviolable majestad. Escuchamos su voz y comprendemos incluso sus mandatos, pero al percibirlos tenemos la duda de si proceden del hombre mismo, de la plenitud de poder de su propia razón, o de un origen distinto desconocido del hombre y que habla a éste a través de su propia razón. En el fondo, tal vez haríamos mejor en prescindir de estas indagaciones, ya que se trata de puras especulaciones y que lo que a nosotros nos incumbe hacer (objetivamente) es siempre lo mismo, ya tomemos como base de ello el uno o el otro principio: lo que ocurre es que el método didáctico de reducir la ley moral que vive en nosotros a conceptos claros con arreglo a las enseñanzas de la lógica es, en rigor, el único *filosófico*, mientras que el que consiste en personificar esa ley y convertir la razón moralmente imperativa en una Isis velada (aunque no le atribuyamos, en realidad, otras cualidades que las descubiertas con arreglo al primer método) constituye un tipo de representación *estética* del mismo objeto; tipo de representación del cual podemos servirnos *a posteriori*, una vez puestos en claro los principios por el primer camino, para dar vida por medio de los sentidos, aunque sólo sea de un modo analógico, a aquellas mismas ideas,

Por tanto, aunque las fuerzas que conducen a la religión natural y a la religión positiva no sólo pueden comprenderse psicológicamente sino que, además, pueden según eso justificarse críticamente, es necesario velar cuidadosamente por evitar que lleguen a arrogarse una falsa sustantividad. Ya en el prólogo a la primera edición del estudio sobre la religión se dice que la moral, en la medida en que descansa sobre el concepto del hombre como un ser libre, y, por ende, como un ser capaz de someterse por medio de su razón a leyes incondicionales, no necesita para reconocer su deber ni la idea de otro ser superior a él, ni para cumplirlo de otro resorte que no sea el de la ley misma. Por lo menos, es culpa del hombre mismo si siente realmente semejante necesidad, que en este caso no puede ser satisfecha de ningún otro modo, ya que lo que no brota de él mismo y de aquella libertad no puede suplir en modo alguno las faltas de su moral.

Por consiguiente, la moral, "para cumplir su cometido (tanto de un modo objetivo, en lo que afecta a la voluntad, como de un modo subjetivo, en lo tocante al poder), no necesita para nada de la religión, sino que se basta a sí misma por medio de la razón práctica pura".[26] Allí donde esto se desconozca y se atribuya a las ideas religiosas la más mínima influencia en la verdadera *fundamentación* de la moralidad, se echará por tierra no sólo el concepto fundamental puro de la ética, sino también el de la religión, y el culto de Dios se convertirá en una caricatura de sí mismo.

aunque siempre con el peligro de incurrir en esas visiones místicas que son la muerte de toda filosofía." (VI, 494 s.)

Manifiéstase aquí de un modo muy significativo la gran dificultad que envuelve el asignar a la religión un puesto verdaderamente independiente dentro del conjunto de la crítica trascendental. Por su *contenido*, considerada como religión racional, coincide con la ética pura, de la que sólo se distingue por la forma, es decir, por la "personificación" de este mismo contenido. Sin embargo, esta forma no le pertenece a ella de un modo peculiar, pues —aun prescindiendo de la función general y puramente *teórica* del "esquematismo" trascendental, que había sido desarrollado en la *Crítica de la razón pura*— esta forma revierte sobre la función *estética* fundamental de la conciencia. Por tanto, según las premisas de que parte Kant, la religión no se presenta como un *campo* aparte de la conciencia, regido por sus leyes propias, sino simplemente como una nueva *relación* en la que se enlazan los campos y "capacidades" previamente determinados y deslindados entre sí.

[26] VI, 141.

En este pensamiento se mantiene inconmovible Kant desde las manifestaciones de su carta a Lavater que transcribimos más arriba. También su obra sobre la religión califica de verdadera "quimera religiosa" la creencia de que el hombre puede servir a Dios con algo que no sea su buena conducta. Y nuestra conducta sólo puede ser calificada de "buena" a condición de que se base sobre el principio de la autonomía y de que, por tanto, reconozca y acate la ley de por sí, prescindiendo en absoluto del "legislador". Y la ausencia de esta intención fundamental no puede ser suplida por ninguna conducta externa, cualquiera que sea.

"Cuando se profesa la máxima de un pretendido Dios a quien hay que complacer y con el que es necesario congraciarse mediante un culto que no es necesariamente el de la moral, no existe en cuanto al modo mecánico de servirlo ninguna diferencia esencial que nos obligue a dar al uno preferencia sobre el otro. Todos ellos son iguales en cuanto al valor (o, mejor dicho, en cuanto a la carencia de valor), y no es más que un simple adorno el tenerse por más escogido mediante una desviación *más sutil* del único principio intelectual del auténtico culto divino que aquellos que incurren en una supuesta degradación *más tosca* al plano de los sentidos. Tanto da que el devoto camine rutinariamente hacia la iglesia o vaya en peregrinación a los santuarios de Loreto o de Palestina, que recite sus fórmulas de oración con los labios o las haga llegar a las autoridades celestiales, como los tibetanos..., por medio de una *rueda de orar* o recurra a cualquier otro sustitutivo de la adoración moral de Dios. No se trata quí tanto de las diferencias en cuanto a la forma externa como de la aceptación o la repudiación del único principio: o bien adorar a Dios solamente mediante las intenciones morales, siempre y cuando se reflejen éstas como intenciones vivas en los actos, en que tienen que tomar cuerpo, o bien complacerlo simplemente por medio de actos de devoción y cruzándose de brazos.[27]

Claro está que inmediatamente se manifiesta, en relación con esto, el difícil problema *metodológico* que la religión lleva aparejado, y con él la peculiar dialéctica que lo caracteriza. Por una

27. *La religión dentro de los límites de la pura razón*. Parte IV: Del culto y del falso culto bajo la égida del buen principio o De la religión y la clerigalla, sección 2, § 2 (VI, 320 *ss*.).

parte, vemos que el "esquematismo" sensorial es inseparable de la esencia de la religión y va ineludiblemente unido a ella: la religión dejaría de ser lo que es si quisiera renunciar a él. Mas, por otra parte, este factor representa para ella un peligro constante en cuanto a su contenido más profundo y genuino, pues tan pronto como se entrega a él sin crítica se ve convertida necesariamente en lo contrario de lo que su tendencia fundamental le señala.

Por eso nos vemos situados ante el dilema de reducir la religión pura y exclusivamente a la ética, haciéndola, por tanto, desaparecer como entidad aparte, o de afirmar su existencia al lado de la moral, con lo cual la afirmamos también en contra de ella. En efecto, la derivación y fundamentación de la ley moral no tolera ni un punto de apoyo en los entidos ni un "complemento" trascendente, pues cualquier elemento "heterónomo" que admitamos la hace salirse necesariamente de su quicio.

La solución de esta antinomia reside para Kant, una vez más, en la rigurosa separación entre lo empírico y lo inteligible, entre lo dado y lo planteado. El tránsito de la religión racional pura a la ética pura constituye un *postulado* que jamás se ha *realizado* en el mundo de los fenómenos históricos; que es, además, irrealizable en el terreno de los hechos. El punto de convergencia que buscamos y al que debemos aferrarnos se halla en el infinito. Pero esto no quiere decir, ni mucho menos, que sea un punto imaginario para nosotros: lejos de ello, marca de un modo riguroso y exacto la dirección de que no debe apartarse la trayectoria religiosa, si quiere llegar a su meta.

La religión, allí donde se presente en la realidad histórica, debe revestir las únicas formas correspondientes a esta realidad. Debe aferrarse, para ser comunicable, a ciertos signos sensibles de comunicación; jamás podrá influir en la vida colectiva sin someterse a las ordenaciones y a los vínculos externos y fijos de esta misma vida social. De este modo, la religión conviértese necesariamente, a través de su existencia empírica, en iglesia. Mas, por otra parte, sólo se entrega a esta forma o modalidad de existencia para poder remontarse continuamente sobre sí misma en nuevos y nuevos problemas. La idea de lo que la religión es en toda su pureza tiene que contrastar continuamente con lo que es en su modalidad

específica y limitada dentro del tiempo. Su verdadera "doctrina fundamental" contrastará siempre, por fuerza, y brillará sobre la simple "doctrina auxiliar", imponiéndose a ella.

Por donde subsistirá irremediablemente, en todas y cada una de sus fases, la lucha entre el contenido infinito hacia el que la religión tiende y las modalidades finitas en que necesariamente tiene que plasmarse. Pero es precisamente esta lucha la que constituye la verdadera vida histórica y la verdadera eficacia histórica de la religión. En este sentido, Kant considera las religiones "positivas", al igual que Lessing, como momentos y puntos de transición en la "educación del género humano". Y, vistas así, exige de ellas que, en vez de aferrarse a una dogmática estrecha, reconozcan para sí la pauta de la religión racional ética, aunque con ello preparen, naturalmente, el camino para su propia desaparición.

Queda marcado así el tema general de la teoría kantiana de la religión, aunque es cierto que en *La religión dentro de los límites de la pura razón* se ponen toda una serie de limitaciones al claro desarrollo de este tema. Estas limitaciones dependen sobre todo del carácter especial de la obra, que no se propone en modo alguno ser una exposición completa de las ideas centrales de Kant en materia de filosofía religiosa, sino simplemente exponer a la luz del ejemplo de una determinada dogmática presupuesta cómo de un sistema de dogmas dados es posible deducir, ahondando en ellos e interpretándolos, un conjunto de verdades fundamentales éticas puramente "racionales".

Claro está que este mismo punto de vista pone también, por otra parte, determinadas limitaciones al examen crítico del problema. No es que se proponga renunciar en términos generales a su principio, pero desarrolla en lo sucesivo este principio sobre un material que toma como si se procediese de fuera. Esto da a la obra que estamos examinando, por completo, el carácter de una obra de transacción. Toma un acervo de dogmas fijos simplemente para extraer el contenido moral que se esconde debajo de la corteza dogmática. Cuanto parece contradecir a este contenido es eliminado de la "esencia" de las doctrinas de la fe que se examinan como un aditamento falso o interpretado en un sentido

que permita ajustarlo de algún modo al método del tratamiento general.[28]

De este modo, como es natural, no sólo se establece un punto de partida arbitrario y fortuito para el examen, sino que al plegarse así a un determinado círculo de dogmas, parece tolerarse e introducirse de nuevo una *escolástica* que podía considerarse ya definitivamente cancelada mediante la fundamentación teórica de la crítica de la razón. Sin embargo, debemos guardarnos de pretender explicar demasiado ligeramente este defecto, de por sí innegable, como resultado de las limitaciones puramente fortuitas impuestas por la personalidad y el carácter de Kant. No se crea que era simplemente la timidez del espíritu la que ataba las alas a su pensamiento. Nada de eso. Es posible que los miramientos que creía deber a las autoridades del estado y de la iglesia le llevasen a velar en ciertos puntos la *expresión* e incluso a *expresarse* de un modo deliberadamente vago, pero sin que ello afectase en absoluto a la médula misma del pensamiento.

En principio, Kant mantenía frente a la religión tradicional una actitud igual a la que había mantenido frente a la metafísica tradicional. Sin embargo, el problema que aquí se planteaba ante él era distinto, pues el "hecho" de una determinada religión es, en un sentido mucho más riguroso todavía que el de la metafísica, en la que cada sistema posterior parece destruir el anterior, un hecho históricamente dado, relativamente permanente e invariable en sus rasgos fundamentales. Y con esta realidad empírica debe contar también quien aspire a superarlo idealmente. La idealización parte de lo dado, no para justificarlo a toda costa, pero sí para poner de relieve en ello el punto partiendo del cual, y mediante el desarrollo de los propios gérmenes "racionales" que en él se dan por supuestos, puede remontarse sobre sí mismo.

Kant no hace otra cosa que seguir aquí un método aplicado ya con absoluta sinceridad subjetiva por toda la Ilustración. Prueba el acierto de aquella distinción entre lo "exotérico" y lo "esotérico" que Lessing ya había observado y ensalzado en su análisis y

[28] Este carácter transaccional de *La religión dentro de los límites de la pura razón* ha sido puesto de relieve especialmente por Troeltsch, a cuya exposición nos remitimos aquí. Su estudio, titulado *Das Historische in Kants Religionsphilosophie* se publicó en *Kant-Studien*, t. IX (1904), pp. 57 *ss*.

crítica de la teología leibniziana. También él intentó sacar fuego de las piedras, pero sin esconder entre las piedras el fuego.[29] Este es el sentido de *La religión dentro de los límites de la pura razón*, no tanto en su aspecto puramente filosófico como en su aspecto pedagógico. Su autor habla en ella como educador al pueblo y al gobierno: ello le obligaba a *comenzar*, por lo menos, tanto por la forma de la fe popular como por la forma de la religión imperante en el estado. El modo crítico de pensar no se convierte directamente y sin transición en un modo de pensar dogmático, pero sí, hasta cierto punto, en un modo "positivo": como lo que le interesa no es destruir, sino construir, deja por el momento intacto lo existente para ir transformándolo luego poco a poco desde dentro y darle una forma nueva más a tono con los postulados de la razón pura.

Al proceder así, Kant sentíase personalmente animado frente a lo histórico de aquel optimismo de la razón que caracterizaba también a un Lessing y un Leibniz. La misma *permanencia* del cristianismo a través de los siglos era para él una prueba de que necesariamente tenían que encerrarse en esta religión aspectos de indiscutible validez absoluta, pues de otro modo, sin la fuerza creadora y perpetuadora propia de los motivos fundamentales de una religión racional ética pura, no podrían tampoco explicarse esta su existencia y esta su perennidad.

Esto nos coloca al mismo tiempo, ciertamente, ante un segundo aspecto de la teoría kantiana de la religión en que se revela tanto la amplitud de su plan primitivo como los límites con que tropieza su desarrollo. La religión de la razón, tal como Kant la concibe, en sus relaciones con la realidad histórica empírica, no se atiene ni se halla limitada en modo alguno, de antemano, a una determinada modalidad de lo religioso en la historia. Frente a la teología bíblica aparece en el campo de las ciencias una teología filosófica que utiliza para la confirmación y explicación de sus doctrinas la historia, las lenguas, los libros *de todos los pueblos* de los que forma parte la Biblia, pero simplemente como un

[29] Véase Lessing, *Leibniz von den ewigen Strafen*, en *Werke* (ed. Lachmann-Muncker), t. XI, pp. 461 *ss.*

ejemplo descollante.[30] Junto a ella pueden citarse, por tanto, sin el menor reparo, los libros de los Vedas, el Corán, el Zendavesta, reconociéndoles los mismos títulos y los mismos derechos que a la Biblia, como otros tantos elementos de juicio.

Sin embargo, estos derechos son, para Kant, puramente teóricos, pues en el momento de aplicarlos en la práctica de su concepción fundamental, se esfuman de nuevo. En el fondo, Kant sólo utiliza en un sentido antropológico, no en el sentido ético-religioso, la literatura religiosa ajena al cristianismo. Se coloca frente a ella en la actitud del *conocedor* que muestra interés por todo fenómeno extraño, pero sin que interiormente sienta que le diga nada. Experimenta, sobre todo, una prevención subjetiva tan fuerte contra el judaísmo y el Antiguo Testamento, que no acierta a ver en la religión de los profetas y de los salmos otra cosa que una simple colección de leyes y prácticas "estatutarias".

En ello se revela, sin embargo —prescindiendo en absoluto del derecho y el valor *intrínsecos* de estos juicios concretos—, inmediatamente, un peculiar círculo vicioso metodológico, que se encierra en el modo como Kant enfoca la filosofía de la religión y la historia de la religión. La pauta ética se contrapone a las distintas formas de la religión como criterio objetivo y absoluto; pero en la manera de aplicarlo hablan también, innegablemente, el sentimiento y la vivencia subjetivos. El problema del único e incomparable *contenido* de los libros del Nuevo Testamento se resuelve inmediatamente para Kant por la sencilla razón de que se vió sometido desde su infancia a la *acción* moral de estos textos y seguro de ella. El análisis racional se limita aquí a confirmar y explicar en detalle lo que ya de antemano está claro y resuelto para él como resultado general. En ninguna parte se revela tan claramente como en esta obra de Kant sobre la religión la fuerza de las primeras impresiones pietistas recibidas por él ya en su adolescencia. Pues fué el pietismo, en efecto, la doctrina que impuso en él de un modo decisivo aquel principio de la interpretación "moral" de las Escrituras sobre que descansa la teoría de la religión de nuestro filósofo.

30 *La religión dentro de los límites de la pura razón*, prólogo a la primera edición (VI, 147).

Es cierto que ya la Edad Media había conocido y empleado corrientemente esta forma de interpretación, al lado de otras. Ya Tomás de Aquino distingue con claridad y nitidez sistemáticas entre el *sensus allegoricus*, el *sensus anagogicus* y el *sensus moralis* o *mysticus* de un pasaje de la Sagrada Escritura. En el pietismo, este tipo de interpretación de la Biblia adquirió aquel sello específicamente protestante con que había de influir en Kant. Nuestro filósofo, saturado de la idea de la primacía incondicional de la razón práctica, dedicóse a buscar detrás de cada símbolo religioso con los que estaba familiarizado el sentido exclusivamente ético que albergaba. Todo el círculo de los dogmas protestantes, el dogma del pecado original y el de la redención, el del renacimiento y el de la justificación por la fe, todos son recorridos por el filósofo del imperativo categórico con este designio.

Kant abriga la certeza subjetiva incondicional de que el pensamiento central y maestro de su religión racional puede llegar a dominar todos estos dogmas y a infundirles un sentido; pero, por la misma razón precisamente, no intenta salirse de este círculo de dogmas, ya que está seguro de poder demostrar plenamente dentro de él la aplicación íntegra y universal de su principio.

En realidad, todo el análisis y toda la crítica de los dogmas que la obra sobre la religión lleva a cabo concéntranse desde el primer momento en *un solo punto*. La teoría kantiana del "mal radical" en la naturaleza humana, lo mismo que su modo de concebir la personalidad de Cristo, la interpretación que da del pecado original y de la idea de la justificación, su concepto del reino de Dios y su distinción entre leyes puramente morales y leyes "estatutarias": todo ello se refiere a un solo problema filosófico fundamental y encuentra su verdadera unidad dentro de él. Todas estas doctrinas envuelven para Kant, exclusivamente, determinados aspectos especiales y determinadas interpretaciones específicas del *concepto de la libertad*. La libertad y la antítesis entre "heteronomía" y "autonomía", entre el mundo sensible y el mundo inteligible, es el hecho originario hacia el que apuntan, bajo una forma embozada y simbólica, todas las doctrinas religiosas fundamentales.

El método de la filosofía religiosa de Kant va encaminado en absoluto a poner de relieve esta conexión. Se ha intentado trazar

una nítida línea divisoria entre la filosofía kantiana de la religión y la filosofía kantiana de la moral presentando como contenido específico de la primera el *concepto de la redención*. Pero contra ello se ha objetado, y con razón, que el tema de la redención no es, en la filosofía religiosa de Kant, otra cosa que una determinada transcripción del problema de la libertad. Kant no admite ni conoce una "redención" en el sentido de una intervención divina sobrenatural que venga a suplir la propia conducta del sujeto moral, sino que ve en ella, pura y simplemente, la expresión de la misma conducta inteligible por medio de la cual la legislación autónoma de la voluntad pura y de la razón práctica conquista el imperio sobre los impulsos empíricos de los sentidos.[31]

Por donde la libertad es también para la teoría religiosa de Kant el único misterio y, a la par, el único principio de explicación. Este concepto ilumina en ella el verdadero sentido y la meta de las doctrinas de la fe, pero sin que sea posible dar de él —por razones expuestas ya en la ética crítica— ninguna "explicación" teórica ulterior. Todo lo que podemos hacer con respecto a él consiste, sencillamente, en comprender que se trata de un concepto "incomprensible".[32]

Pero, al establecer y reconocer de este modo el límite de nuestra explicación teórica, no nos dejamos arrastrar, ni mucho menos, por una quimera puramente mística, pues si bien es cierto que no cabe preguntar ya por un "por qué", por la "razón de ser" ulterior de la libertad, no es menos cierto que la misma libertad y su *contenido* existen ya como algo cierto y necesario en el postulado incondicional del deber. La religión y la ética expresan este contenido, cada cual con su lenguaje propio. Pero, en el fondo, el contenido es el mismo, del mismo modo que la ley moral sólo es esencialmente una y la misma, por muchas que sean las formas y los símbolos bajo los cuales intentemos expresarla.

Vemos, pues, que a pesar de todas las complejidades que encierra, también la filosofía kantiana de la religión se halla presi-

[31] Véase sobre esto Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, 4ª ed., t. v, pp. 289 *ss.*, y las objeciones de Troeltsch, *loc. cit.*, pp. 80 *ss.*, contra la concepción sustentada por Fischer.

[32] Véase *supra*, pp. 306 *ss.*

dida por una idea central sistemática y unitaria, aunque en la obra sobre la religión esta unidad sólo se manifieste de un modo insuficiente y condicional. Se explica, pues, que las primeras repercusiones de *La religión dentro de los límites de la pura razón* tuviesen también, como correspondía a su modo de ser, un carácter dual. Inmediatamente nos daremos cuenta de los dos polos entre los que giraban los juicios provocados por la obra si comparamos entre sí el que mereció de Goethe y el que acerca de ella formuló Schiller. Goethe reaccionó con disgusto ante este estudio, en el que sólo acertaba a ver una concesión hecha a la ortodoxia eclesiástica y a la dogmática.

En una carta a Herder, estampa Goethe estas amargas palabras: Kant echó criminalmente sobre su manto de filósofo "la mancha infame del mal radical para que también los cristianos se sintieran tentados a besar sus pliegues". En cambio, Schiller, a pesar de que la teoría kantiana del "mal radical" empezó chocando también con sus sentimientos, acabó dejándose llevar de los conceptos y la argumentación del filósofo, pues hubo de reconocer bajo ellos, aunque embozada de una manera peculiar, la idea fundamental de la teoría kantiana de la libertad, que interiormente se había asimilado desde hacía mucho tiempo.

Cierto es que el mismo Schiller manifestó con respecto a Körner la preocupación de que la tendencia fundamental en que se inspiraba Kant pudiera ser tergiversada. Pues mientras que el designio de Kant era, según él, sencillamente no echar por tierra lo existente, razón por la cual se prestaba incluso a enlazar los resultados del pensamiento filosófico a la razón infantil, la dogmática imperante se apoderaría inmediatamente de la doctrina en su conjunto para ponerla al servicio de sus fines; por donde Kant sólo habría conseguido, en último resultado, "apuntalar el edificio podrido de la estupidez". Sin embargo, por muy escéptico que fuera su juicio en cuanto a los resultados de la teoría kantiana de la religión, el verdadero contenido de esta doctrina no suscitaba en él la menor duda. Estaba seguro de que la actitud espiritual adoptada por Kant frente al contenido de los dogmas era de una independencia completa: Kant, según él, manejaba los dogmas

con la misma libertad con que los filósofos y los poetas griegos habían manejado su mitología.[33]

Por su parte, la ortodoxia eclesiástica no pudo engañarse ni un solo instante acerca del infranqueable abismo que separaba a Kant del sistema favorecido y estimulado por el estado. Cierto es que el gobierno seguía haciendo todo lo posible por rehuir la batalla abierta. Esto hizo que no reaccionase ni siquiera al ver cómo Kant publicaba en forma de libro aquel estudio que la censura había vetado. Sin embargo, aquel ensayo de Kant contra Garve publicado en septiembre de 1793, en el que de un modo tan amenazador se pasaba de la ética general a la teoría del estado y en el que se afirmaba y deducía de los primeros conceptos fundamentales del derecho natural, no sólo la libertad de conciencia religiosa, sino también la "libertad de escribir", como único paladión de los derechos del pueblo, tenía por fuerza que provocar de nuevo el recelo y la preocupación de los poderes públicos.

Kant vió venir el conflicto que se estaba gestando y que necesariamente tenía que producirse, y, aunque no lo buscó, no quiso tampoco recluirse en aquel tímido retraimiento que le habría servido, desde luego, para evitarlo.

"Me apresuro, mi estimadísimo amigo —escribía en mayo de 1794 a Biester, enviándole su ensayo titulado *El fin de todas las cosas*—, a enviarle a usted el estudio prometido, antes de que se produzca el fin de sus actividades como escritor y de las mías... Le doy las gracias por la noticia que me ha comunicado y, convencido como estoy de haber obrado en todo momento conforme a mi conciencia y a la ley, contemplo tranquilamente el próximo final de estas peregrinas medidas. Si las nuevas leyes *ordenan* lo que no vaya en contra de mis principios, las acataré con la misma obediencia; y otro tanto haré si se limitan a *prohibir* la difusión completa de los principios que se profesan, como hasta ahora he hecho (sin que me produzca dolor, en modo alguno). La vida es corta, sobre todo cuando uno tiene setenta años cumplidos; no le faltará a uno un rincón de la tierra donde poder vivir tranquilamente los pocos días que le restan."[34]

[33] Goethe a Herder, 7 de junio de 1793; Schiller a Körner, 28 de febrero de 1793.

[34] Carta a Biester, 18 de mayo de 1794.

Las anteriores palabras no dejan ver, por cierto, un espíritu de lucha; sin embargo, vemos por ellas cómo aquel hombre de setenta años, a quien sus hábitos y todo el régimen de su vida ataban con tan fuertes raíces a su ciudad natal, y que ya veinte años antes caracterizaba como un instinto de su temperamento físico y espiritual rehuir todo lo que fuese un cambio externo, se mostraba dispuesto incluso a abandonar su cátedra y a renunciar a sus derechos de residencia en Prusia si ése era el único camino que se le ofrecía para conservar su independencia.

En cuanto al ensayo cuyo envío a Biester acompañaba esta carta, estaba también tan lleno de claras alusiones a la situación y de afirmaciones tan amargas y duras contra los gobernantes prusianos, que difícilmente podían éstos pasar de largo ante él. "El cristianismo —dice este ensayo—, aparte del gran respeto que la santidad de sus leyes irresistiblemente inspira, tiene algo de *amable*... Pero cuando se añade al cristianismo alguna autoridad (aunque sea la divina), por muy bien intencionada que ella sea y por bueno que sea el fin que persiga, desaparece el carácter amable de aquella doctrina, pues es una contradicción *ordenar* a alguien que haga algo y, además, que lo haga *de buen grado*... Es, pues, la mentalidad *liberal* —tan alejada del modo de pensar de los esclavos como de la ausencia de todo vínculo— de la que el cristianismo tiene que esperar la eficacia de su doctrina, para ganar con ella los corazones de los hombres cuya inteligencia se halla ya iluminada por el concepto de la ley de su deber. Es el sentimiento de la libertad en la elección del fin último lo que hace amable al hombre la legislación... Y si llega el día en que el cristianismo deje de ser amable (cosa que puede perfectamente ocurrir si, en vez de estar dotado solamente de un espíritu bondadoso, se arma de autoridad imperativa), como en materia de moral no existe la neutralidad (ni menos la coalición de principios contrapuestos), nos encontraríamos con que la mentalidad dominante del hombre sería la de la aversión y la resistencia contra él... Y entonces, como el cristianismo, aun estando *destinado* a convertirse en la religión general del universo, no se encontraría *favorecido* por el destino para llegar a serlo, se produciría en materia de moral el *fin* (invertido) *de todas las cosas*."[35]

[35] *El fin de todas las cosas* (VI, 422-424).

No importa que estas frases estén construidas en el característico estilo barroco de los últimos años de Kant como escritor: su verdadero sentido y su tendencia eran claros e indubitables. El gobierno no tenía más remedio que proceder contra aquel "molesto amonestador" que, poco a poco, había ido saliendo del recatado círculo de los "profundos sabios y pensadores" en que al principio se había encerrado y del que se creyó que nunca saldría para rebelarse contra el propio gobierno con las armas de la sátira. El 1º de octubre de 1794 dirigió el rey a Kant aquel conocido mensaje escrito de su puño y letra en que le reprochaba que, desde hacía ya algún tiempo, "abusase de su filosofía para tergiversar y despreciar algunas de las doctrinas fundamentales y más importantes de la Sagrada Escritura y del cristianismo" y en que se le intimaba, si no quería incurrir en el enojo del rey, a abstenerse en lo sucesivo de reincidir en semejante falta, "pues en otro caso, si siguierais reincidiendo, me vería obligado a dictar irremisiblemente ciertas medidas desagradables contra vos".[36]

Es bien conocida la actitud de Kant frente a los reproches y a las amenazas formuladas contra él. En su carta de justificación empieza rechazando la imputación de que, *en su carácter de maestro de la juventud*, es decir, en sus lecciones de cátedra, que es como él lo interpreta, se permitiera jamás formular juicios de ninguna clase sobre la Biblia o el cristianismo, e invoca en su apoyo el carácter de los manuales de Baumgarten, que le sirvieron siempre de base para sus lecciones y que ya de por sí excluyen toda posibilidad de alusiones de aquella clase. En su impugnado ensayo no habla tampoco, dice, "como maestro del pueblo", sino que se propone exclusivamente "examinar un problema entre académicos, miembros de la Facultad", pues el libro de que se trata sería totalmente incomprensible para el público general.

Su obra sobre la religión, añade, no envuelve, ni puede envolver, ningún "desprecio" del cristianismo y de la Biblia, puesto que versa exclusivamente sobre el desarrollo de la pura religión racional, sin referencia alguna a la crítica de determinadas formas históricas de fe. Por lo demás, siempre que en ella habla del con-

[36] Véase el texto de este manuscrito en el prólogo al *Pleito de las facultades* (VII, 316).

tenido específico del cristianismo, no deja lugar a la menor duda de que el autor reconoce en él la expresión histórica más acabada de la pura fe de la razón. "Por lo que se refiere al segundo punto —y con estas palabras termina la exposición de Kant—, o sea a que no vuelva a incurrir en lo sucesivo en semejantes tergiversaciones y desprecios del cristianismo (las que se me imputan), estimo que lo más seguro para prevenir en el futuro ni la más leve sospecha, es declarar solemnemente aquí, *como el más leal y sumiso de los súbditos de Vuestra Majestad*, que me abstendré totalmente en lo sucesivo, tanto en mis lecciones como en mis escritos, de toda exposición pública referente a temas de religión, así la natural como la revelada." [37]

Como vemos, en su respuesta al rescripto del rey, Kant se pliega prácticamente, en todos los puntos, a las exigencias del gobierno, si bien cree encontrar para sí una justificación en el hecho de que limita su promesa, mediante una reserva mental, al tiempo que duren el reinado y la vida del rey Federico Guillermo II. Pues este sentido tienen, según hubo de declarar más tarde el propio Kant, las palabras de "como el más leal y sumiso de los súbditos de Vuestra Majestad".

La conducta de Kant suele ser objeto de acres censuras; sin embargo, estos reproches pasan de largo casi siempre ante el punto verdaderamente decisivo del problema. Sería injusto y mezquino querer discutir con él si lo que realmente se propuso, llevado por la conciencia y el sentimiento de la labor filosófica que aún tenía por delante y se proponía desarrollar —labor que él no dió jamás por terminada, pues todavía a los ochenta años se queja de que le falta dar cima a partes importantes de ella—, se propuso realmente renunciar a la lucha contra el régimen de Wöllner por entender que le habría robado lo mejor de las fuerzas de vida y de trabajo que aún le quedaba. Es un derecho fundamental del genio, y como tal debemos reconocerlo, elegir su camino y trazarse sus tareas bajo el impulso de una necesidad individual que es, al mismo tiempo, la más alta necesidad objetiva. Nada más miope y estéril que empeñarse en sustituir esta pauta interior por otra puramente externa, abstracta y doctrinaria.

[37] Véase *Pleito de las facultades* (prólogo). (VII, 317-321.)

Por tanto, si Kant hubiese sacrificado por el momento sus actividades como publicista o las hubiese guardado para un momento más favorable, con objeto de ganar tiempo y vagar para la solución de los otros problemas pendientes aún de él, nadie tendría títulos ni razones para acusarle. Hay, sin embargo, en la actitud adoptada por él frente al escrito de acusación del gobierno un rasgo que nos hace pensar que ya no se enfrentaba con una libertad interior completa a aquel conflicto que tan claramente había visto venir y a que tan resueltamente se había abocado. Es cierto que rechaza con toda decisión la idea de una retractación, siquiera sea aparente. "El retractarse y renegar de sus convicciones —dice uno de sus apuntes, escrito por aquellos mismos días— sería vil; en cambio, el callar en un caso como el presente es un deber de súbdito; y si todo lo que se diga debe ser verdad, ello no quiere decir que sea un deber manifestar públicamente toda la verdad."

En este caso como en todos lo vemos, pues, medir y sopesar cuidadosamente, siguiendo sus hábitos rigurosos y metódicos, el campo y las proporciones de los distintos deberes que llamaban a su conciencia; pero es indudable que, al hacerlo, menospreciaba, aun dejando a un lado aquellas *atribuciones* personales que se arrogaba frente a las potencias políticas dominantes, por lo menos la *fuerza* personal que realmente poseía con respecto a ellas.

"Cuando los fuertes del mundo —escribe por estos mismos días a Spener— se hallan en trance de arrebato, ya provenga éste del hálito de los dioses o de otros vapores más bajos, todo lo que puede hacer el pigmeo que quiera conservar la pelleja es no mezclarse en sus querellas, ni siquiera con las palabras más suaves y llenas de respeto; sobre todo, porque sus palabras no serán escuchadas por los grandes y llegarán a sus oídos desfiguradas por los soplones. Dentro de cuatro semanas cumpliré setenta años. A esta edad difícilmente puede un hombre creer en llegar a influir de ningún modo sobre gentes de espíritu. Y mucho menos sobre el vulgo. Pretenderlo sería trabajo perdido y hasta redundaría en daño de quien se lo propusiera. En este resto de media vida debe aconsejarse a los viejos, indudablemente, el *non defensoribus istis tempus eget*, y que tengan en cuenta la proporción de sus fuerzas, la cual

apenas deja ya margen para ningún deseo que no sea el del reposo y la paz." [38]

No es difícil percibir el tono irónico que estas palabras respiran; pero en ellas habla también, por otra parte, todo el retraimiento, toda la timidez naturales de aquel sabio y pensador solitario que toda su vida sintió un temor cada vez más profundo a verse envuelto en los "negocios del mundo". No era el miedo a perder su posición lo que más pesaba sobre Kant; ya había contado antes con la posibilidad de tener que abandonarla, sin que ello influyera para nada en su actitud. Y aún menos le movía el falso respeto a la jerarquía y a la majestad, pues todas las referencias que poseemos acerca de su trato personal con el rey Federico Guillermo II, a quien como rector de la Universidad hubo de saludar en Königsberg durante las fiestas de la coronación, hacen resaltar la espontaneidad y la franqueza natural de que el filósofo dió pruebas en aquella ocasión.

Lo que ocurre es que Kant tenía una idea demasiado modesta acerca del papel que el individuo podía representar dentro de un estado absoluto. Veíase dominado en este respecto por aquel escepticismo que ya desde muy pronto lo llevó a renunciar a toda actividad directa de reformador práctico. Creía haber impulsado la *teoría* de la moral, de la religión y del derecho público hasta el punto en que pudiera llegar a ejercer de por sí, gradualmente, una poderosa influencia sobre la "práctica", pero no se sentía llamado a poner directamente su mano en ello, de un modo directo y vigoroso.

No cabe duda de que, desde un punto de vista puramente objetivo, tenía un concepto demasiado pequeño de la influencia que su personalidad podía ejercer, sencillamente porque no estaba todavía en condiciones de apreciar todo lo que su filosofía significaba como potencia ideal en la vida colectiva de su nación. Es aquí tal vez donde reside el verdadero defecto y el error en que Kant incurrió al adoptar una actitúd ante el rescripto del gobierno prusiano. Lo que ocurre es que, para poder evitar ese defecto y ese error, habría tenido que sentirse colocado muy de otro modo por encima de su medio histórico y habría tenido también que

[38] Carta a Spener, 22 de marzo de 1793.

conceder a su personalidad individual la fuerza de una influencia inmediata que jamás le llegó a conceder.

Dentro de los límites de la especulación filosófica, el pensamiento de Kant siguió proyectándose, a pesar de este conflicto, sobre los problemas políticos fundamentales, y aun amplió y ahondó este campo de investigación. Su mirada trasciende de la constitución de un estado aislado a la idea de la *sociedad de naciones*, que el filósofo intenta razonar y cuyas indispensables premisas empírico-históricas expone en su obra *Sobre la paz perpetua* (1795). Pero, desde el punto de vista *metodológico*, todas las series de pensamientos desarrolladas aquí tenían que llevarle necesariamente a un problema fundamental unitario ya tocado antes por él, pero que aún no había sido tratado de un modo independiente y exhaustivo dentro de su sistema crítico.

La concepción kantiana del estado descansa sobre la concepción de la idea de la libertad; sin embargo, el concepto de la libertad por sí solo no basta para constituir el concepto concreto del estado. Si por su función ideal el estado apunta hacia la esfera de la libertad, por su existencia efectiva y su realización histórica muévese, por el contrario, dentro de la órbita de la coacción. De este modo, la idea del estado se ve encerrada en una antinomia que es necesario esclarecer.

Ya la *Idea para una historia general concebida en un sentido cosmopolita* aludía a este problema; pero faltaba en ella un aspecto importante sin el cual no podía plasmarse en un concepto claro y preciso el conflicto entre la coacción y la libertad y el engarce de ambas. El concepto de la coacción lleva en si la premisa y la preparación necesarias para el concepto del *derecho*. En efecto, lo que según Kant distingue el deber moral del deber jurídico es precisamente el que mientras el primero no se preocupa solamente de la conducta misma, sino también, y sobre todo, de su "máxima" y móvil subjetivos, el deber jurídico prescinde de semejantes consideraciones para enjuiciar solamente la conducta como tal, en su existencia y realización objetivas.

La simple coincidencia o no coincidencia de un acto con la ley sin fijarse para nada en sus móviles, es lo que constituye su *legalidad*, mientras que su *moralidad* sólo queda garantizada cuan-

do consta al mismo tiempo que ese acto ha sido dictado como único y exclusivo móvil por la idea del deber. Esta última coincidencia puede ser simplemente *ordenada,* puesto que versa sobre algo puramente interior; en cambio, la primera, además de ser ordenada, puede ser *constreñida,* impuesta por la coacción.

Por tanto, la posibilidad de imponer un acto mediante la coacción externa es nota esencial del concepto del derecho. El "derecho estricto" —en el que se prescinde de toda cooperación de la moral— puede y debe "concebirse como la posibilidad de una mutua coacción compatible según las leyes generales con la libertad de cualquiera".

"En efecto, así como el derecho en general sólo recae sobre lo que puede exteriorizarse en forma de actos, el derecho estricto es aquel derecho que no aparece mezclado con nada de carácter ético, el que no tiene más fundamentos determinantes de la voluntad que los móviles puramente externos, que es la manera de que sea absolutamente puro y no aparezca involucrado con ningún precepto referente a la virtud. Por tanto, sólo podremos llamar derecho *estricto* al que sea absolutamente externo. Es cierto que este derecho se basa en la conciencia de la obligatoriedad con arreglo a la ley; pero si ha de ser derecho puro y no otra cosa no podrá determinar la voluntad invocando como móvil de ello aquella conciencia, sino que descansará exclusivamente sobre el principio de la posibilidad de una coacción exterior, compatible con la libertad de todos con arreglo a leyes generales... Por tanto, el imponer coactivamente el derecho y la facultad significa exactamente lo mismo. La ley de una coacción mutua necesaria compatible con la libertad de todos bajo el principio de la libertad general es, al mismo tiempo, la *construción* de aquel concepto, es decir, su representación en una intuición pura *a priori,* con arreglo a la analogía de la posibilidad de los movimientos libres de los cuerpos bajo la ley de la igualdad de la acción y de la resistencia. Y así como en la matemática pura no derivamos las cualidades de su objeto directamente del concepto, sino que sólo podemos descubrirlas por medio de la construcción de éste, no es el *concepto* mismo del derecho, sino el concepto absolutamente mutuo e igual de la coacción, coincidente con él y sujeto a leyes genera-

les, el que hace posible la representación de aquel concepto." [39]

Tal es la representación que Kant trata de desarrollar en sus *Primeros fundamentos metafísicos de la teoría del derecho*, obra publicada a comienzos de 1797. Es la última de sus publicaciones que aún gira dentro de la órbita de sus obras sistemáticas fundamentales, en cuanto que trata de establecer un principio general para un determinado campo objetivamente espiritual de cultura, un principio que permita explicar el carácter peculiar y la necesidad de la construcción de este campo cultural.

No ocurre ya así con los *Primeros fundamentos metafísicos de la teoría de la virtud*. Aquí, el *principio* de la ética aparece ya como un dato preestablecido, fijo de antemano, del cual se trata de derivar toda una serie de aplicaciones, perdiéndose para ello, no pocas veces, la exposición de Kant en una fatigosa esquemática y en una espinosa casuística. Y tampoco se halla libre de esta tendencia cada vez más predominante a la esquemática, en que las cuestiones concretas se ven con frecuencia supeditadas o sobrepuestas violentamente unas a otras, la exposición del *derecho privado* que figura en la primera parte de los *Primeros fundamentos metafísicos de la teoría del derecho*; es extraordinariamente característica, en este sentido, la construcción kantiana del matrimonio como un derecho de tipo real-personal.

La investigación va ganando mayor libertad de síntesis al llegar al estudio de los problemas del derecho público: del derecho político y del derecho internacional. Lo que Kant había expuesto desperdigadamente en sus estudios anteriores aparece aquí fundamentado y derivado de una idea central unitaria. Los problemas de la soberanía del regente y de su origen en la soberanía del pueblo, la consiguiente teoría de la división de los poderes y el deslinde de sus órbitas respectivas de competencia aparecen expuestos ahora en sistemática integridad y, al mismo tiempo, con referencia latente al detalle empírico-histórico.

Cierto es que la metodología en que Kant se apoya para esto en nada parece distinguirse, a primera vista, de los métodos del derecho natural empleados por la filosofía del derecho de toda la

[39] *Primeros fundamentos metafísicos de la teoría del derecho*, Introducción, § E (VII, 33 *s.*); cf. Introducción, III (VII, 19).

época de la Ilustración y de la Revolución. La teoría del contrato social —a través, sobre todo, del desarrollo que recibió de Rousseau— se da por supuesta como válida por doquier. Y vemos cómo vuelve a resaltar aquí aquel rasgo que ya se había manifestado en el escrito polémico contra Garve acerca de las relaciones entre la teoría y la práctica y que da su sello especial a la concepción kantiana dentro del marco general de la teoría iusnaturalista. El contrato social es elevado de la esfera de lo empírico y de lo pretendidamente histórico, de un modo puro y completo, al plano de la "idea".

"El acto por medio del cual el pueblo se constituye a sí mismo en estado o, *en rigor, solamente la idea de este acto,* la única que nos permite concebir su legitimidad, es el *contrato originario* según el cual todos *(omnes et singuli)* renuncian en el pueblo a su libertad externa para recobrarla inmediatamente como miembros de una colectividad, es decir, del pueblo como estado *(universi)*; y no puede decirse que el estado, el hombre dentro del estado, haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata, sino que hay que decir que ha abandonado la libertad salvaje y sin ley para recobrar sin menoscabo su libertad general en una dependencia sujeta a la ley, es decir, en un régimen jurídico, pues esta dependencia nace de su propia voluntad legislativa." [40]

Por donde, para Kant, lo "inteligible" de la idea de la libertad garantiza lo "inteligible" del concepto del estado y del derecho y lo protege contra el peligro de confusión con algo puramente efectivo, basado exclusivamente en las relaciones de poder y de señorío existentes de hecho.[41] La comunidad del estado en que es recibido el individuo y a que como tal individuo puede entregarse sin reservas entraña, sin embargo, por su propia naturaleza ideal, un conjunto de condiciones ideales que pueden resumirse en la tesis de que lo que el pueblo en su conjunto no podría acordar acerca de sí no puede ser acordado tampoco acerca de él por ningún legislador.[42]

40 *Primeros fundamentos metaf. de la teoría del derecho,* § 47 (VII, 122).

41 Sobre el conjunto de este problema, cf. *supra,* pp. 264 *ss.*

42 *Primeros fundamentos metafísicos de la teoría del derecho:* Observación general sobre los efectos jurídicos emanados de la naturaleza de la asociación civil (VII, 135).

Este *espíritu* general del contrato primitivo da la pauta y la norma para todos los actos particulares y todas las formas particulares de gobierno, que "deben ir modificándose gradual y continuamente para que vayan atemperándose en cuanto a sus efectos a la única constitución legítima, la de la república pura, y para que aquellas viejas formas empíricas (estatutarias) que servían única y exclusivamente para mantener al pueblo en la *sumisión* se acomoden a la forma originaria (racional), en que la libertad y sólo ella es el principio y hasta la condición esencial de toda coacción indispensable al régimen jurídico en el verdadero sentido del estado y que habrá de conducir también a este resultado, más tarde o más temprano, con arreglo a la letra".[43]

Todo lo anterior se refería a los problemas fundamentales más generales de la filosofía del derecho y del estado. En su obra siguiente, Kant retorna a las experiencias personales recogidas por él en su actuación literaria y filosófica en contacto con los poderes del estado existentes. Es cierto que esta referencia —fuera de lo que dice en el prólogo a la obra— apenas se trasluce al exterior; sin embargo, constituye claramente el motivo que inspira la idea central del libro y que explica toda la contextura barroca de éste.

Lo que Kant intenta establecer aquí es, una vez más, el sistema de las ciencias y el engarce y la ordenación existentes entre los diversos miembros que lo forman. Pero, en vez de investigar las ciencias fijándose en su contenido y en sus premisas objetivas, las enfoca ahora, exclusivamente, desde el punto de vista de sus relaciones con el estado y con la administración pública. Lo que el filósofo hace aquí es esforzarse por encontrar el principio fijo en que se basa no tanto la *existencia* lógica de las ciencias como su *cultivo* profesional. De este modo, el pleito entre las ciencias se convierte, en realidad, en un *pleito entre las facultades*. En efecto, el estado no tiene por qué tomar en cuenta a las ciencias más que cuando éstas se le presentan bajo la forma de determinadas asociaciones bien deslindadas entre sí, como *corporaciones* independientes, basadas en un derecho histórico. Sólo bajo esta

[43] *Loc. cit.*, § 52 (VII, 148 s.).

forma externa las reconoce como miembros de su propia organización respecto a los cuales se halla asistido de un derecho de vigilancia a la par que de un deber de protección.

Claro está que, así enfocado el problema, la ciencia toda sólo aparece valorada y estudiada dentro del conjunto de la jerarquía del estado; en este sentido, el investigador sólo puede esperar que sus palabras no vengan a caer en el vacío, con tal que hable al mismo tiempo como mandatario y *funcionario* del estado y pueda acreditarse como tal. Tal es, en efecto, el planteamiento del problema a que Kant se mantiene fiel a lo largo de todas las páginas de su *Pleito de las facultades*. Pero, en medio de la meticulosa sequedad con que se va desarrollando la obra, se percibe claramente una libertad de humorismo que recuerda, ya al final de su vida, el estilo de las obras juveniles de Kant. Y, al igual que en estas obras de su juventud, el humorismo no es más que la expresión y el reflejo de un proceso interior de liberación filosófica de sí mismo.

Esta liberación de sí mismo, muy propia de Kant y natural en él, consistía en la tendencia a convertir aquel conflicto *personal* con los poderes públicos que acababa de vivir en un conflicto *metodológico* y a ventilarlo y dirigirlo como tal. Al colocarse, estrechando deliberadamente el horizonte mental, en el punto de vista del práctico político, de lo que trata es de demostrar, precisamente desde este punto de vista, el derecho y la libertad intangible de la teoría filosófica y de la ciencia. A través de la actitud y la intención del político se traslucen aquí por doquier el verdadero criterio y el verdadero designio del pensador crítico, y es esta dualidad la que presta al *Pleito de las facultades* aquella mezcla de ironía alegre y superior y de objetiva seriedad contenida que constituye el carácter peculiar de la obra.

El tono irónico se percibe ya en el capítulo primero, en que Kant, siguiendo la tradición, distingue las facultades de teología, jurisprudencia y medicina, como facultades "superiores", de la facultad "inferior", que es la de la filosofía. El origen de esta tradicional distinción es, como el propio Kant observa, fácil de identificar: proviene de las esferas del gobierno, a quien no le interesa el saber por el saber mismo, sino simplemente por los resultados que de él pueda esperar para el pueblo. Llevado de este

criterio, sanciona ciertas enseñanzas, de las que espera un resultado útil, pero sin descender a establecer de por sí determinadas doctrinas.

"No enseña, sino que se limita a ordenar a quienes lo hacen (sin preocuparse en lo más mínimo de la verdad), basándose en que para hacerse cargo de sus puestos docentes han celebrado un contrato con el gobierno. Un gobierno que se ocupase de la enseñanza y, por tanto, de la ampliación o del mejoramiento de las ciencias, es decir, que descendiera de su alto sitial para ponerse al nivel de los sabios, perdería con esta pedantería el respeto que le es debido y no es propio de su dignidad confundirse con el pueblo (o con los sabios que de él forman parte), el cual no entiende de bromas y mide por el mismo rasero a todos los que de un modo o de otro tienen algo que ver en la ciencia."

Para evitar esto, el estado, basándose en sus facultades de autoridad, obliga a las distintas ciencias a someterse a determinados estatutos, ya que para él no puede existir, ni necesita tampoco existir, la "verdad" como no sea bajo la forma de semejantes normas estatutarias. Al teólogo se le prescribe como pauta la Biblia, al jurista el Derecho nacional prusiano, al médico las ordenanzas de medicina. Y es la observancia precisa de estas reglas lo que garantiza a la teología, a la jurisprudencia y a la medicina la posición que ocupan en la vida pública y lo que les vale el ser clasificadas en la categoría de facultades "superiores".

El saber por el saber mismo en toda su pureza no encuentra sitio en esta clasificación, pues no hay que esperar de él ninguna contribución esencial para los fines prácticos inmediatos. Pero como, a pesar de todo, es necesario asignarle un puesto, tiene que contentarse con el rango de una "facultad inferior". La razón se mueve aquí libremente y por su cuenta, sin sujeción alguna a las órdenes del gobierno, pero a cambio de ello se halla condenada a la más completa ineficacia y tiene que resignarse a no ejercer influencia alguna sobre la marcha de los negocios. Por tanto, lo que desde un punto de vista de fondo constituye su derecho inalienable la condena a ocupar el último lugar en la escala de los valores convencionales. La facultad de filosofía queda, pues, completamente al margen del círculo de los que mandan y los que obedecen; y sabido es que es propio de la naturaleza humana "que quien

puede mandar, aunque sea al mismo tiempo un sumiso servidor de otro, se considere por encima de quien, aun siendo libre, no tiene poder de mando sobre nadie".[44]

Estos distintos títulos jurídicos de las facultades hacen que se promueva un "conflicto legal" entre ellas. Se trata de un pleito que tiene sus raíces en la esencia misma de las ciencias y que, por tanto, no podrá descartarse de la realidad por medio de ninguna transacción, sino que tiene necesariamente que subsistir hasta que sea dirimido. Como partes y miembros de la jerarquía del estado, las "facultades superiores" se hallan gobernadas tanto por el afán de mandar como por el afán de saber; en cambio, la facultad filosófica, siempre y cuando desee mantenerse fiel a su misión, se atendrá exclusivamente a la apetencia de saber. Por eso el lugar natural que a esta facultad le corresponde es el de la oposición, pero una oposición que sirva para estimular la prosperidad y los progresos positivos del todo y le sea indispensable.

La facultad filosófica representa la eterna lucha de lo "racional" contra todo lo que es simplemente "estatutario", la lucha de la razón científica contra el poder y contra la tradición. Y ni el mismo estado debe entorpecerla o ponerle trabas en esta su misión fundamental, si es que comprende certeramente su propia función y su propio destino. Lo único que el estado puede exigirle es que no se inmiscuya directamente en su engranaje administrativo.

La formación y el adiestramiento de los funcionarios que el estado necesita para poder cumplir sus fines corren a cargo de las facultades superiores, colocadas en este aspecto bajo la vigilancia de las autoridades públicas. Pero, a cambio de esto, debe esperarse también de los miembros de las facultades superiores que no rebasen los límites que les han sido trazados. Cuando el teólogo bíblico invoca la razón en apoyo de alguna de sus tesis, "traspasa (como el hermano de Rómulo) las fronteras de la única fe que hace al hombre bienaventurado para salir al campo abierto y libre del propio enjuiciamiento y de la filosofía, donde, fuera de la tutela espiritual del gobierno, se expone a todos los peligros de la anarquía".

Y lo mismo acontece con el jurista a quien el estado nombra

44 *Pleito de las facultades*, sección primera, Introducción (VII, 329).

funcionario de la carrera judicial o para ocupar otro cargo cualquiera de la administración de justicia: su función se limita a aplicar las leyes y ordenanzas jurídicas vigentes, sin que tenga para qué meterse a investigar él ni pedir a nadie que demuestre previamente que esas normas corresponden realmente a la razón.

La única facultad que, como guardadora que es de la teoría pura, puede exigir esta prueba y está obligada a exigirla siempre, es la facultad de filosofía. Puede ocurrir, en efecto, que por obediencia se acate una doctrina de orden práctico, "pero considerarla verdadera por el mero hecho de que se ordene acatarla es algo sencillamente imposible, no sólo desde el punto de vista objetivo (es decir, como un juicio que no *debiera* formularse), sino también desde el punto de vista subjetivo (como un juicio que ningún hombre *puede* emitir)".[45] Por consiguiente, cuando se trata de discutir acerca de la verdad o la carencia de verdad y no acerca del provecho o el daño de una doctrina, no puede existir ningún principio superior al de la razón: coartar de cualquier modo su autonomía equivaldría sencillamente a abolir en su esencia el concepto mismo de la verdad.

Qué consecuencias se desprenden de aquí respecto al conflicto entre la religión basada en la razón y la religión basada en la fe, entre la pura filosofía de la religión y la ortodoxia bíblica, lo había expuesto ya de un modo bastante completo la obra de Kant sobre la religión que hemos examinado más arriba. Lo que acerca de esto expone el *Pleito de las facultades* no es sino el complemento y la confirmación de lo anterior, en lo que se percibe constantemente el recuerdo de las diversas fases de la lucha personal que Kant se había visto obligado a sostener en este terreno.

Sin embargo, el estudio toma un nuevo giro al abordar —bajo la forma de examen del pleito entre la facultad de jurisprudencia y la de teología— el problema de las relaciones entre las bases de derecho natural y de derecho positivo sobre que descansa la organización del estado. ¿Hemos de considerar que el derecho es siempre la emanación de las condiciones reales y empíricas de *poder* y que se reduce a ellas como a su verdadero fundamento, o interviene también en él un factor *ideal*, que lenta y continua-

[45] VII, 337.

mente va imponiéndose también como el factor políticamente eficaz?

La respuesta que se dé a esta pregunta encierra, según Kant, ni más ni menos que el juicio acerca del problema de si la historia del hombre y el género humano marchan en dirección ascensional y se hallan impulsados por un progreso constante hacia lo mejor, dan vueltas con pequeñas oscilaciones alrededor de la misma fase de agotamiento, sin apartarse de ella, o están condenados en conjunto, una y otro, a la decadencia y al retroceso. Si intentamos, dice Kant, llegar a una solución desde el punto de vista puramente hedonístico, llegaremos necesariamente a una solución negativa: en este sentido, está absolutamente justificado el pesimismo rousseauniano con respecto a la cultura. El eudemonismo, con sus arrebatadas esperanzas, parece ser insostenible y prometer muy poco en lo tocante a una historia humana concebida con vistas al progreso incesante del hombre por la senda del bien.[44]

Pero, al llegar aquí, se impone inmediatamente el criterio metodológico de que por la vía puramente empírica no es posible esclarecer el problema ni resolverlo. En efecto, ya el solo planteamiento del problema del progreso moral de la humanidad es algo paradójico, pues de lo que aquí se trata es del intento de prever algo que, por su esencia misma, no es posible prever ni debe ser previsto. El destino del género humano no es ninguna fatalidad que le haya sido impuesta por ninguna "naturaleza" ciega, por ninguna "providencia", sino el resultado y la obra de su propia y libre autodeterminación. ¿Y cómo se pretende descubrir y ver la marcha y la trayectoria que este destino inteligible sigue o ha de seguir en el curso empírico-causal de los acontecimientos, a través de la simple sucesión de los *fenómenos?*

Como ambos campos no llegan a coincidir realmente en ningún punto, sólo hay un medio de hacer viable esta relación, a saber: que el mundo de los fenómenos, es decir, la trayectoria de los acontecimientos históricos universales, encierre por lo menos un significado *simbólico* cuya interpretación nos haga retrotraernos por nosotros mismos, y necesariamente, al reino de la libertad. ¿Existe realmente ese signo histórico en el que podamos leer la es-

44 VII, 394.

peranza y la perspectiva de que el género humano, visto en su conjunto, marcha por una senda constante de progreso?

Kant contesta a esta pregunta remitiéndole a la Revolución francesa, la cual, naturalmente, debe ser juzgada aquí no en su trayectoria empírica ni atendiendo a sus resultados empíricos, sino sólo desde el punto de vista de su sentido ideal y de su tendencia.

"Este acontecimiento no consiste precisamente en los hechos o desafueros importantes cometidos por los hombres, con lo que lo grande se convierte entre los hombres en pequeño y lo pequeño en grande y en que, como por arte de magia, se desploman los viejos edificios del estado y brotan a su lado otros nuevos como nacidos de las entrañas de la tierra. No, nada de eso. Se trata tan sólo del modo de pensar de los espectadores que se revela públicamente en este juego de las grandes conmociones y pone de manifiesto un interés tan general y, sin embargo, tan generoso de quienes toman parte en él... y que de ese modo (por su generalidad) demuestran un carácter del género humano en su conjunto y, al mismo tiempo (por su desinterés), un carácter moral del mismo, por lo menos en cuanto a sus dotes, que no sólo permite esperar un progreso hacia lo mejor, sino que lo es ya de por sí, en la medida en que la capacidad de ello basta por ahora. La revolución de un pueblo lleno de espíritu, tal como la hemos visto desarrollarse ante nuestros ojos, puede prosperar o fracasar; puede abundar tanto en horrores y miserias, que una persona bien intencionada que creyese poder afrontarla con éxito por segunda vez tenga que llegar a la conclusión de que no vale hacer el experimento a tanta costa; esta revolución, digo, despertará, sin embargo, en el ánimo de cuantos asistan a ella como espectadores (pero a condición de que no se vean envueltos en ella) un eco de deseo rayano casi en el entusiasmo y cuya exteriorización lleva aparejado un peligro, razón por la cual no puede tener otra causa que la de una predisposición moral del género humano."

Sobre la certeza de esta predisposición básase la esperanza de la evolución de una organización de derecho natural en la relación de los individuos con el estado y de los distintos estados entre sí. Un fenómeno como el de la Revolución francesa no puede olvidarse, porque ha puesto de manifiesto en la naturaleza misma la capacidad de marchar en un sentido de progreso, descubrimiento

que ningún político habría deducido de sus cavilaciones a base de la marcha anterior de las cosas y que pone de relieve lo único capaz de unir en el género humano a la naturaleza y la libertad con arreglo a los principios interiores del derecho.

Se ve ahora que aquel ideal del estado que los grandes teóricos sociales habían concebido como el ideal de una constitución coincidente con el derecho natural de los hombres no es, ni mucho menos, una quimera, sino la norma para la organización de toda sociedad civil. Desde este punto de vista, también la "paz perpetua" deja de ser un simple sueño, "pues el establecimiento de una organización rigurosamente democrática y republicana en cuanto a su espíritu, en el interior, ofrece también en el exterior —como se había expuesto ya en el estudio *Sobre la paz perpetua*— la garantía de que irán debilitándose cada vez más las intenciones encaminadas a la opresión antijurídica de unos pueblos por otros, a la par que serán menos también cada vez los medios de que se disponga para realizar esas intenciones, con lo cual también en la historia de los pueblos será posible ir acercándose paulatina y progresivamente al estado del "cosmopolitismo".[47]

Con la perspectiva de esta meta de la historia de la humanidad, en que la idea de la libertad había de encontrar su cumplimiento concreto y su realización empírico-política, termina la actividad filosófica de Kant. El concepto de la libertad constituye el punto final de su filosofía, lo mismo que había constituido su punto inicial y el centro de ella. Las señales de vida que aún da Kant como escritor no son, en efecto, más que algunas reiteraciones o resúmenes literarios de sus ideas, que no añaden ningún rasgo nuevo al verdadero contenido de su sistema filosófico.

Ya el último capítulo del *Pleito de las facultades*, el que trata del conflicto entre la facultad de medicina y la de filosofía, es un aditamento puramente externo, un pegote: en realidad, este ensayo "sobre el poder del espíritu para dominar, simplemente con proponérselo, sus sentimientos enfermizos" contiene meramente una serie de preceptos dietéticos sueltos que el autor había tenido

[47] Sobre el conjunto de este problema, véase t. VII, pp. 391-404; cf. *Sobre la paz eterna* (VI, 427-474).

ocasión de probar en su experiencia personal y en la observación metódica de su propia persona. Tampoco la *Antropología* del año 1798 puede compararse, ni de lejos, ni por su contenido, ni por su contextura, con las verdaderas obras sitemáticas de sus buenos tiempos: en ella, se limita Kant a agrupar "de un modo pragmático" los abundantes materiales para la historia humana y el estudio del hombre reunidos por él durante su larga vida por la propia observación y a base de fuentes ajenas y que había ido enriqueciendo continuamente con las notas y los trabajos preparatorios para sus cursos.

La obra a que Kant se aplicó interiormente con el mayor celo durante este último período de su vida y que él mismo consideraba como parte directa del conjunto de su labor sistemática no llegó a madurar, a pesar de lo incansablemente que trabajó en ella Kant hasta sus últimos años y hasta el completo agotamiento de sus fuerzas físicas y espirituales. Con una tensión de voluntad constantemente renovada, dedicábase nuestro filósofo a trabajar en esta obra sobre el *Tránsito de los primeros fundamentos metafísicos de la ciencia de la naturaleza a la física*, que habría de conducir, según sus planes, a un resumen completo y definitivo del "sistema de la filosofía pura en su concatenación".

Todos sus biógrafos coinciden en apreciar el gran amor que el filósofo había puesto en esta obra, de la que solía hablar "con verdadero entusiasmo" y que con frecuencia declaraba ser "su obra más importante".[48] No pocas veces creía ver ya muy cerca la terminación de este *chef d'oeuvre*; hacíase la ilusión de que bastaría con someter a un ligero trabajo de redacción su manuscrito para poder dar a las prensas este "todo que vendría a coronar su sistema".[49] ¿Era acaso una ilusión natural con que el anciano se engañaba a sí mismo, la que le inducía a pensar así? Considerando la forma externa en que el manuscrito ha llegado a nosotros, se siente uno tentado a pensarlo así.[50] Vemos cómo reaparecen

[48] Véase Jachmann, *Dritter Brief*, pp. 17 s.; Wasianski, p. 95.

[49] Cf. Hasse, *Letzte Aeusserungen Kants von einem seiner Tischgenossen*, Königsberg, 1804, pp. 21 ss.

[50] Algunas partes de este manuscrito han sido publicadas por Rudolf Reicke bajo el título de *Ein ungedrucktes Werk Kants au seinen letzten Lebensjahren*, en *Altpreussische Monatsschrift*, años 1882-84.

en él, en innumerables repeticiones, las mismas fórmulas y los mismos giros; cómo se suceden en abigarrada y confusa mescolanza lo importante y lo secundario, y por ninguna parte se ve una disposición sistemática desarrollada ni una construcción rigurosa y progresiva del pensamiento.

Y, sin embargo, a medida que ahonda uno en su lectura, va convenciéndose de que la culpa no es, en rigor, del pensamiento mismo, sino de su manera de exponerlo. Tal parece como si en Kant la fuerza original y creadora del pensamiento se hubiese mantenido en pie durante más largo tiempo que las fuerzas secundarias del método y la ordenación. Su memoria falla; cuando llega a escribir el final de una frase o de un párrafo ya no se acuerda del principio; confunde y embrolla los períodos estilísticos. Pero, en medio de este caos, brilla a veces algún que otro pensamiento suelto de asombrosa fuerza y profundidad; pensamientos apropiados, sin duda alguna, para iluminr una vez más la totalidad del sistema y hacerla visible hasta en sus últimos fundamentos.

En lo que se refiere sobre todo a la significación metódica de la antítesis entre la "cosa en sí" y el "fenómeno", encontramos aquí puntos de vista que en vano buscaremos con la misma claridad y precisión en ninguna de las obras anteriores. Sin embargo, dado el estado del manuscrito parece que debe darse por definitivamente fallido el intento de restablecer el contenido conceptual de esta obra inacabada de la vejez de Kant. Y cuanto más ahonda uno en las partes de la obra que hasta ahora han visto la luz, mayor dolor le produce pensar que Kant no llegara a sacar a luz por sí mismo el tesoro de pensamientos que aquí se encierra.

Todavía en 1795 escribía Guillermo de Humboldt a Schiller, basándose en las noticias recibidas por él de Memel, que Kant tenía aún en la cabeza una cantidad enorme de ideas, que pensaba ir desarrollando poco a poco, si bien era cierto que parecía calcular los años que aún le quedaban de vida más bien por aquellas reservas que por la duración probable de la vida del hombre.[51]

El propio Schiller encontraba en el *Anuncio de la próxima celebración de un tratado de paz perpetua en filosofía,* ensayo dirigido contra Schlosser y publicado por Kant en 1797, un rasgo

[51] Humboldt a Schiller, *Briefwechsel* (ed. Leitzmann), p. 153.

de lozanía verdaderamente juvenil y que —según añade en una carta a Goethe— casi podría llamarse *estético* si no se sintiera uno perplejo ante esta horrible forma de escribir que podríamos llamar estilo curialesco-filosófico.[52]

El joven conde de Purgstall relata con la emoción de lo vivido la profunda impresión que le causaron las lecciones de Kant a que asistió en el año de 1795 y la resplandeciente claridad que llevaron a todo su pensamiento. Y Poerschke, el colega de Kant en la Universidad de Königsberg, informa a Fichte, en carta de 1798, que el espíritu del filósofo no se ha extinguido aún, aunque se halla privado ya de la capacidad de trabajar mentalmente de un modo sostenido.[53]

Por lo demás, en el modo de manejar sus asuntos personales y en la gestión de los asuntos académicos a él confiados, demostraba Kant todavía por esta época que aún no le habían abandonado su proverbial fuerza de voluntad y su gran energía. Es cierto que había puesto fin a sus actividades docentes en el verano de 1796: el 23 de julio de este año fué, al parecer, el último día en que Kant subió a la cátedra.[54] Rechazó también el rectorado, que le fué ofrecido de nuevo en 1796, alegando como razón para ello sus muchos años y sus pocas fuerzas físicas.[55] Pero como, dos años después, se intentara limitar sus funciones dentro del senado universitario y nombrar en lugar suyo un "ayudante" encargado de defender sus derechos y despachar sus asuntos, se opuso al propósito con enérgicas palabras y tajantes argumentos jurídicos.[56]

Sin embargo, desde esta época ya no se sintió libre ni por un momento de la tortura de ver ante sí, casi al alcance de la mano, una "liquidación total de sus cuentas sobre la *totalidad* de la filosofía" y, sin embargo, no poder alcanzar esta meta: él mismo lo llama, en carta a Garve, el "suplicio de Tántalo".[57] A pesar de

[52] Schiller a Goethe, 22 de septiembre de 1797.

[53] *Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*, ed. por J. H. Fichte, t. II, p. 451.

[54] Véase el material relativo a este problema en Arnoldt, *Beiträge zu dem Material des Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertätigkeit*, y Arthur Warda, en *Altpreussische Monatsschrift*, t. XXXVIII, pp. 75 *ss.*

[55] Carta de 26 de febrero de 1796 al rector y al senado de la universidad.

[56] Carta al senado, 3 de diciembre de 1797.

[57] Carta a Garve, 21 de septiembre de 1798.

la inclinación interior que le empujaba con gran fuerza, una y otra vez, hacia el problema central y fundamental de la época, hacia el problema del "tránsito de la metafísica a la física", solía rehusar ahora con gran claridad de visión y gran modestia las preguntas referentes a sus trabajos filosóficos. "¡Ah!, ¿en qué puedo ocuparme? *Sarcinas colligere!* Lo único que ahora puedo hacer es pensar en ello", cuenta Borowski que solía contestar por aquel entonces a sus amigos.[58]

Ha querido el destino literario que sea precisamente éste el período de la vida de Kant acerca del cual poseemos informes más precisos y detallados. A través de las noticias de su leal amigo y enfermero, el cura Wasianski, que emocionan cabalmente por su sencillez y su serena sobriedad, podemos seguir de año en año y casi de semana en semana las distintas fases del proceso de decadencia y extinción de aquel gran espíritu. No tenemos, sin embargo, para qué entrar aquí en el detalle de estos informes, que apenas rebasan los límites de una historia clínica.

Recoge Wasianski el dicho de un "sabio de paso" que visitó al filósofo como unos dos años antes de morir y que, después de verle, comentó: "No he visto a Kant, sino a su sombra." [59] Al pensador iban haciéndosele cada vez más dolorosas aquellas visitas, inspiradas a veces en motivos de verdadero interés humano y otras veces movidas por la simple curiosidad. "Ve usted en mí —solía decir, respondiendo a los cumplimientos de tales visitantes— a un pobre viejo, próximo ya a su fin."

En diciembre de 1803 no podía escribir ya su nombre y le costaba trabajo articular las reflexiones de la vida corriente. Pronto dejó de conocer a quienes más de cerca le rodeaban. Sin embargo, perdidas ya las fuerzas intelectuales, seguían revelándose en él los rasgos más salientes del *carácter*; lo que Wasianski nos cuenta acerca de esto merece entero crédito, tanto más cuanto que su relato tiene en todas sus partes un tono de verdad escueta, despojada de todo adorno retórico.

"No pasaba día —escribe el buen sacerdote, contándonos los últimos días de su trato con Kant— que no me trajese una sorpresa agradable, pues cotidianamente descubría en él un lado

[58] Borowski, *loc. cit.*, p. 184.
[59] Wasianski, p. 202.

amable de su buen corazón y día tras día recibía una nueva prueba de su confianza... La grandeza de Kant como sabio y como pensador es bien conocida del mundo y no soy yo quién para juzgarla, pero en cambio nadie ha tenido la oportunidad que yo de apreciar los más finos rasgos de su modesta bondad." "Había todavía ciertos momentos en que su inteligencia, aunque no brillase ya con la luz cegadora de otros tiempos, daba todavía señales de vida, y en los que resplandecía, sobre todo, la bondad de su corazón. En las horas en que se sentía menos débil reconocía a todos cuanto hacían por aliviar su situación, tenía muestras conmovedoras de gratitud para mí y no cesaba de mostrar su agradecimiento para con sus servidores, cuyos esfuerzos fatigosísimos y cuya inquebrantable lealtal supo recompensar."

Hay, sobre todo, un episodio de los últimos días de Kant que Wasianski ha conservado y en el que los finos rasgos humanos de la personalidad de Kant se destacan más claramente que en cualquier semblanza que pudiera trazarse de él.

"El 3 de febrero —cuenta Wasianski—, como una semana antes de morir, parecían haber dejado de funcionar por completo todos los resortes de la vida, pues a partir de aquel día ya no volvió a probar bocado. Su existencia parecía solamente una especie de balanceo final después de ochenta años de movimiento. Su médico me había rogado que fuera a buscarle a una determinada hora y le acompañase en su visita al moribundo... Al entrar el médico en la alcoba, como Kant no veía ya casi nada, le dije que venía a verle el médico. Kant se levantó del sillón en que estaba postrado, alargó la mano al médico y dijo no sé qué del 'puesto', pronunciando esta palabra repetidas veces y en un tono como de obsesión. El médico, creyendo que era una pura fantasía o un delirio del enfermo, le aquietó diciéndole que en el puesto todo estaba bien. Kant, entonces, dijo: 'Muchos puestos, puestos molestos', y añadió en seguida: 'mucha bondad' y a continuación: 'gratitud', todo sin ilación, pero con gran calor y con indicios de tener conciencia de sí mismo. Yo, sin embargo, me di perfecta cuenta de lo que quería decir. Quería decir que su médico le daba una prueba de su bondad al visitarle, a pesar de los muchos y trabajosos puestos que desempeñaba, sobre todo el del rectorado. Se lo dije así al médico. 'Perfectamente', comentó

Kant, que seguía de pie, aunque apenas podía sostenerse. El médico le rogó que se sentara. El enfermo no acababa de decidirse. Yo conocía demasiado bien su modo de pensar para que pudiera abrigar la menor duda acerca de la verdadera causa de su vacilación. Hablé con el médico y le dije que Kant, cuya finura y corrección de modales no le abandonaban ni en sus últimos momentos, sólo se sentaría cuando le viese sentarse a él, que venía a visitarle. El médico, que al principio parecía poner en duda la razón de mis palabras, pronto pudo convencerse de ella, y casi se le saltaron las lágrimas cuando oyó al enfermo decir, apelando a sus últimas fuerzas, con forzada energía: 'El sentimiento de humanidad no me ha abandonado aún.' ¡Qué nobleza, qué finura y qué bondad las de este hombre!, exclamamos los dos para nuestros adentros como uno solo."

Son palabras recogidas al azar y pronunciadas en una situación concreta éstas que aquí se nos transmiten; pero si las ponemos en relación con el conjunto de la personalidad de Kant, no cabe duda de que tienen un valor general y simbólico. Cuentan los biógrafos de Kant que en momentos en que ya le resultaba difícil poder seguir las conversaciones corrientes sobre temas cotidianos, seguía conservando intacta su capacidad de captación para las ideas generales: bastaba con orientar la charla hacia un tema filosófico, general o científico para ver cómo, inmediatamente, el enfermo tomaba parte en ella con gran interés. Y así como este rasgo acredita el vigor y la persistencia de las ideas teóricas fundamentales en el espíritu de Kant, el episodio que acabamos de transcribir y las manifestaciones que se han conservado de su carácter en los últimos días de su vida reflejan una vez más la orientación dominante y profunda de su voluntad.

Era, y siguió siendo hasta el final, dice Wasianski, "el hombre firme y decidido cuyo pie débil vaciló a veces, pero cuya alma fuerte no vaciló jamás". Y aunque en ocasiones se le hiciera difícil tomar una decisión referente a una situación concreta y sencilla, una vez que la tomaba y la justificaba ante sí mismo en una "máxima" conscientemente formulada, hacía honor a ella aun en las condiciones más difíciles.

Y al lado de esta energía y de esta consecuencia de su voluntad resaltaba constantemente la dulzura característica de su tem-

peramento. Carlota de Schiller dijo una vez hablando de Kant que habría llegado a ser una de las figuras más grandes de la humanidad si hubiese sido capaz de sentir amor, pero que su incapacidad para el amor ponía en su carácter una nota de imperfección.[60] Y es cierto que las relaciones de Kant con las personas que más cerca estaban de él no parecía traspasar nunca, a pesar de todo el interés y de la abnegación de que era capaz, un determinado límite trazado por la "razón". Este predominio de la razón allí donde se cree tener derecho a esperar y a exigir que se manifiesten las reacciones directas del *afecto* puede despertar fácilmente la apariencia de una frialdad impersonal en el modo de contemplar las cosas y las relaciones humanas.

No cabe duda de que todos aquellos afectos "efusivos" —como él mismo los llamaba— eran ajenos al corazón y al temperamento de Kant. En cambio, se hallaba desarrolladísimo en él el sentimiento que consideraba como el afecto ético fundamental y en el que creía reconocer la fuerza motriz de todos los actos morales concretos. Sus relaciones con los hombres hallábanse informadas siempre por el respeto general que sentía por la libertad de la persona moral y por su derecho de autodeterminación. Y este respeto no era en él un postulado abstracto, sino un resorte directo y vivo, que movía todas las manifestaciones concretas de su vida.

Este rasgo infundía a Kant aquella "cortesía del corazón", que si no igual al amor, era, por lo menos, afín a él. Su "sentimiento de humanidad", que como hemos visto conservó y atesoró hasta los últimos momentos de su vida, hallábase despojado de todo trasfondo puramente sentimental. Y era precisamente esto lo que le imprimía sus características especiales dentro de aquel tiempo y de aquel medio en que le había tocado vivir, que eran el siglo de la sentimentalidad.

La actitud de Kant ante los hombres estaba determinada a través del medio puro y abstracto de la *ley moral*. Pero en esta misma ley sabía nuestro filósofo reconocer y reverenciar, al propio tiempo, la fuerza suprema de la personalidad humana. He aquí por qué la idea de la humanidad y la idea de la libertad no se

[60] Cf. sobre esto y lo que sigue O. Schöndörffer, *Kants Briefwechsel*, en *Altpreussische Monatsschrift*, t. XXXVIII, pp. 120 *ss*.

hallaban circunscritas, para él, al campo de un ideal simplemente político-social y pedagógico, sino que eran algo mucho más importante: la palanca que le permitió mover y sacar de su quicio a todo el cosmos espiritual. La idea de la "primacía de la razón práctica" hizo que se transformase la concepción fundamental de la razón teórica: el nuevo sentimiento y la nueva conciencia de la humanidad condujeron a una "revolución general del pensamiento", que acabaría siendo la última y decisiva razón de ser de ellos.

Kant murió en la mañana del 12 de febrero de 1804. Su entierro fué una gran manifestación de duelo, en la que tomaron parte la ciudad entera y todas las clases sociales de la población. El cadáver fué velado en la casa mortuoria, a donde afluyó para verlo gran muchedumbre de gente "de las clases más altas y de las más bajas". "Todo el mundo acudía a ver el cuerpo del famoso hombre...; varios días duró la peregrinación, y a ninguna hora del día cesaba el desfile... Muchos acudían hasta tres veces, y la población de Königsberg no parecía cansarse de rendir honores a aquel cadáver."

El entierro fué organizado por la universidad y los estudiantes, quienes pusieron especial empeño en tributar un último homenaje a su gran maestro. Mientras repicaban todas las campanas de la ciudad, la grey estudiantil trasladó el cadáver del filósofo desde la casa mortuoria hasta la catedral y la capilla de la universidad, seguido de un cortejo interminable. El cuerpo de Kant recibió sepultura en la llamada "cripta de profesores" de la universidad. Más tarde se levantó en aquel sitio una columnata especial, la llamada "Stoa kantiana".

Pese a estas pomposas formas externas y a esta afluencia general de público con que se celebró el entierro de Kant, y de que, según las palabras de Wasianski, "estuvo rodeado de las pruebas más palpables de respeto, de solemnidad y de emoción", hay que reconocer que el filósofo, al morir, habíase convertido en una figura casi extraña en aquel medio y en su ciudad natal. Ya en 1798 —es decir, seis años antes de su muerte— escribía Poerschke a Fichte que desde que había dejado de dar clases y se había retraído de todo trato social, con excepción del que mantenía con

la familia Motherby, Kant iba cayendo poco a poco en el olvido de las gentes de Königsberg.[61]

Sólo su nombre seguía brillando con vivo resplandor; pero entre tanto, su persona parecía esfumarse en la oscuridad y en el olvido. Al paso que su filosofía cobraba una resonancia ya histórica y que lo más esencial de su doctrina se expandía cada vez más, la personalidad humana del filósofo, ya en los últimos años de su vida, parecía pertenecer más bien al mundo del recuerdo y de la leyenda que al del presente vivo e inmediato. También en esto se revela un rasgo típico, característico de la vida de Kant y muy elocuente para quien desee comprenderla. La grandeza y la fuerza de esta vida no estribaba, en efecto, en desplegar de un modo cada vez más manifiesto todos aquellos momentos personales e individuales que se cifraban en el espíritu y en la voluntad de Kant, sino en ponerlas tenaz y exclusivamente al servicio de sus postulados, de sus problemas y sus tareas iniciales.

Por eso en la biografía de este hombre no acusan ningún valor propio e independiente, como tales, las formas personales de vida y de existencia y hay que considerarlas únicamente, pues ésa era su verdadera significación, como materia y como soporte de la vida del pensamiento abstracto, que va desarrollándose conforme a sus propias leyes y bajo la acción de su inmanente necesidad. Esta relación entre la persona y la causa es la que sirve de base a toda la forma y estructura de la vida kantiana: en ella tiene su raíz toda la profundidad de esta vida y también su peculiar estrechez y limitación. Es cierto que aquella su entrega total a los fines puros impuestos por la causa a que servía parece tener a veces como consecuencia inevitable un cierto empobrecimiento en cuanto al contenido concreto y a la plenitud individual de la vida misma. Mas, por otra parte, es precisamente en esto en lo que se revela toda la fuerza avasalladora de lo general: de aquel algo general que se plasmaba por igual en el mundo kantiano de los pensamientos y en el de la voluntad, a través de la idea teórica y a través de la idea práctica.

Recordemos con qué vigor y qué lozanía, con qué vitalidad directamente subjetiva hubo de manifestarse la orientación funda-

[61] Carta de Poerschke a Fichte, 2 de julio de 1798; véase *Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*, ed. por J. H. Fichte, t. II, p. 451.

mental del pensamiento de Kant ya en la primera fase de sus actividades filosóficas y literarias, en su primera obra, *Ideas sobre la verdadera apreciación de las fuerzas vivas.* "Me he trazado ya —escribía el filósofo a los veintidós años— el derrotero que he de seguir. Iniciaré mi carrera y nada ni nadie me impedirá proseguirla." [62] Pues bien, el pensamiento de Kant siguió su derrotero y coronó una jornada mucho más ambiciosa que la que su propio entusiasmo juvenil le hacía prever.

Recorrió en las más diversas direcciones el camino de lo concreto y lo particular a lo total, de lo individual a lo general. Comenzó sus investigaciones con el problema cosmológico y cosmogónico, por las cuestiones relacionadas con los orígenes y el orden del universo. Era necesario ante todo, en este campo, establecer un nuevo punto de vista para el enjuiciamiento. No sólo había que sobreponerse a las percepciones directas de los sentidos, siempre vinculadas a lo concreto del tiempo y del espacio, al ahora y al aquí, sino que había que completar y ahondar también la imagen matemático-científica del universo trazada por Newton, incorporando a ella el problema de los *orígenes* del sistema del universo en el tiempo y creando, con ello, en cierto modo, una nueva dimensión para el investigador. Sólo así se logró dilatar el horizonte visual empírico-terrenal hasta convertirlo en el horizonte verdaderamente amplio y general del concepto y del juicio astronómicos.

Los esfuerzos de Kant encaminados a encontrar un fundamento a la geografía física y a la antropología empírica dilataron también, en términos análogos, el concepto de la *historia humana,* haciendo que ésta se encuadrase y subordinase como un caso especial dentro del problema general de la historia evolutiva de lo orgánico.

Más tarde, la época crítica de Kant retiene esta tendencia fundamental, pero desplazando el centro de gravedad de lo "natural" a lo "espiritual", de la física y la biología a la lógica y la ética. También en estos campos cobran el juicio y la conducta una conciencia clara de toda su fuerza y de la profundidad de su vigencia al ponerse de relieve sus fundamentos apriorísticos de validez ge-

[62] Véase *supra,* p. 45.

neral, y con ello se trazan al mismo tiempo los límites que la aplicación de estos principios no debe traspasar sin exponerse a extraviarse en el vacío. Estos dos momentos: el de la *fundamentación* y el de la *delimitación* se confunden para Kant, directamente, en uno solo, pues sólo la vinculación del entendimiento y de la voluntad por una ley general y necesaria establece el orden objetivo del mundo intelectivo y volitivo sobre que descansa su contenido esencial.

En aquel conocido paralelo que en su historia de la *Teoría de los colores* establece entre Platón y Aristóteles, distingue Goethe dos tipos fundamentales de consideraciones filosóficas:

"Platón adopta ante el mundo la actitud del espíritu que desciende del cielo y se complace en permanecer algún tiempo sobre la tierra. No le interesa tanto conocerlo, pues lo da ya por conocido, como comunicarle amistosamente lo que trae consigo y el mundo más necesita. Baja a las simas, pero es más bien para llenarlas con su propia esencia que para indagar lo que hay en ellas. Sube a las cumbres siempre con la nostalgia de recobrar su forma anterior. Todo lo que de él emana guarda relación con un algo eternamente total, bueno, verdadero y bello, cuyo anhelo aspira a despertar en todos los pechos... Aristóteles, por el contrario, se comporta ante el mundo como un hombre de carne y hueso, como un arquitecto. Sabe que vive en este mundo y que es en él donde tiene que realizar su obra creadora. Investiga lo que hay en el suelo, pero solamente hasta llegar a la roca. Lo que haya desde allí hasta el centro mismo de la tierra, le es indiferente. Acota un círculo inmenso para levantar su edificio, aporta materiales de todas partes, los ordena, los clasifica y, de este modo, va subiendo y subiendo piramidalmente, mientras que Platón busca el cielo como un obelisco, más aún, como una llama en punta. Cuando una pareja de hombres como éstos, que llegaron a repartirse en cierto modo la humanidad, aparecen cada cual por su lado como representantes de cualidades espléndidas y no fáciles de desconocer, cuando tienen la dicha de desarrollarse en su plenitud y de proclamar perfectamente lo que en ellos llega a desarrollarse, no en frases breves y lacónicas, como oráculos, sino en una serie de obras extensas y detalladas; cuando estas obras pasan a la posteridad para bien del universo y son estudiadas e investigadas conti-

nuamente en mayor o menor medida, tenemos que llegar, naturalmente, a la conclusión de que el mundo, si realmente siente y piensa, se ve obligado a entregarse al uno o al otro, a reconocer al uno o al otro como maestro y como guía."

Es característico de la profundidad y la extensión del genio filosófico de Kant el que este filósofo se halle, por la tendencia fundamental de su espíritu, al margen de esta antítesis universal de la historia del espíritu expresada aquí por Goethe en su forma típica. La alternativa que éste traza en las líneas anteriores no tenía para Kant ninguna fuerza ni razón de ser. Lo que antes de venir él era un conflicto histórico-mundial en cuanto a los motivos intelectuales de la filosofía es sustituído gracias a él por una nueva conjunción histórico-mundial. Así como Platón y Aristóteles parecen repartirse la humanidad como representantes de cualidades distintas y antitéticas, Kant, en su obra filosófica, sienta un nuevo concepto de conjunto de lo que para la humanidad es posible y asequible así en cuanto al comprender como en cuanto al realizar, en lo tocante al pensamiento y en lo referente a la acción.

Tal vez estribe en esto el verdadero secreto de la extraordinaria influencia histórica que su doctrina estaba llamada a ejercer. Gracias a ella parecía superarse y resolverse por vez primera aquella antiquísima dualidad que recorría toda la historia del pensamiento. Pues no cabe duda de que en la filosofía de Kant se engarzan y entrelazan fraternalmente aquellas dos tendencias fundamentales que Goethe contrapone en sus semblanzas paralelas de Aristóteles y Platón: ambas aparecen aquí en un equilibrio tan perfecto que apenas si es posible referirse a la prelación de ninguna de las dos sobre la otra.

Es cierto que, personalmente, sobre todo en la fundamentación de su ética, Kant se creía un platónico, y en la *Crítica de la razón pura* se pronuncia enérgica y resueltamente en favor de la "idea" platónica y en contra de todas las objeciones formuladas contra ella a base de "la plebeya invocación de una experiencia supuestamente contradictoria".[63] Pero cuando la corriente cotidiana y de moda intentó desplazar al dialéctico y ético Platón por el teólogo místico, cuando Schlosser ensalzó a Platón, en este sen-

[63] Véase *supra*, pp. 297 *ss*.

tido, como el filósofo de lo suprasensible y de la "intuición intelectual", Kant asumió con no menor energía la defensa del "trabajador" Aristóteles, a quien aquella "filosofía de buen tono" creía poder mirar por encima del hombro.

"A nadie sino al filósofo de la *intuición*, que no va elevándose poco a poco, mediante el trabajo hercúleo del conocimiento de sí mismo, sino que la demuestra de arriba abajo, volando sobre ella en una apoteosis que no le cuesta nada; a nadie sino a él se le puede ocurrir *darse tono*, por la sencilla razón de que habla basándose solamente en su prestigio y sin tener por qué alegar sus razones ante nadie."

La filosofía de Aristóteles, por el contrario, se basa en el trabajo, pues la meta del metafísico Aristóteles, cualesquiera que sean los medios con los que llegue a ella, es siempre la desintegración del conocimiento *a priori* en sus elementos, para volver a él e integrarlo de nuevo a base de estos elementos mismos.[64]

He ahí, expresada en una sola frase, la doble dirección que se encierra en el concepto kantiano de la filosofía. También la filosofía crítica aspira a pasar de lo empíricamente sensible a lo "inteligible", y es en lo inteligible del concepto de la libertad donde encuentra su remate y su verdadera conclusión. Pero el camino que conduce a esa meta es "el trabajo hercúleo del conocimiento de sí mismo". Por eso aquí no valen los "vuelos del genio" ni el atenerse a tales o cuales luces de la intuición, sino que lo que aquí vale e impera son los rigurosos postulados y las necesidades estrictas del concepto. Aquí no decide ningún sentimiento directo, psicológico o místico, de evidencia, sino el análisis científico metódicamente desarrollado y la "deducción trascendental" de las formas fundamentales del conocimiento.

Lo auténticamente inteligible que "sirve de base" a la experiencia sólo se alcanza mediante la consolidación y el aseguramiento, mediante la completa comprensión crítica de esta experiencia misma. Por tanto, la misma aspiración que conduce a través de la experiencia a lo suprasensible y a la "idea" es precisamente la que nos lleva de nuevo, con tanta mayor profundidad,

[64] Véase *Sobre un tono elegante que se manifiesta últimamente en la filosofía* (1796). (VI 478, 482.)

al "fecundo campo de la experiencia". La fuerza de la idea y del idealismo se acredita ahora cabalmente en el hecho de que ambos comprenden y hacen comprender plenamente su forma y la ley de su estructura al elevarse sobre la experiencia.

La idea tiende a lo absoluto y a lo incondicionado, pero la reflexión crítica descubre que lo verdaderamente incondicionado no ha existido nunca, sino que es algo que nosotros nos planteamos y proponemos, coincidiendo en este sentido con el postulado de la totalidad de las condiciones. Por eso, para marchar a lo infinito, basta con que marchemos en todas las direcciones de lo finito. La misma realidad empírica, cuando se desarrolla totalmente y en todos los sentidos, se encarga de conducirnos a la "metafísica", del mismo modo que la metafísica, en un sentido trascendental, no pretende representar y expresar otra cosa que el contenido pleno y total de la realidad empírica. La tendencia a lo incondicionado es algo innato e inherente a la razón. Ahora bien, la suma de lo incondicionado hasta donde podemos llegar no es otra cosa que el sistema completo de las condiciones de la razón teórica y práctica misma.

En este sentido se deslindan y determinan en la teoría de Kant el concepto de lo "escrutable" y lo "inescrutable". Lo inescrutable es algo que se reconoce, pero que no existe como simple negación, sino como norma regulativa del conocer y el obrar. No es ya la expresión de un escepticismo pasivo y desesperanzado, sino que pretende señalarnos el camino y la dirección en que la investigación tiene que moverse y en que ha de desplegarse de un modo total. Por donde, en el campo de lo verdaderamente inteligible, de lo inteligible del problema de la razón, el mundo del ser se convierte para nosotros en el mundo de la acción.

En esta nueva relación entre lo condicionado y lo incondicionado, entre lo finito y lo infinito, entre la experiencia y la especulación, crea Kant un nuevo tipo de pensamiento filosófico frente a los representados por Platón y por Aristóteles: con él alcanza su máxima perfección sistemática el concepto específicamente moderno del idealismo esbozado por Descartes y Leibniz.

INDICE CRONOLOGICO DE LAS OBRAS DE KANT CITADAS EN EL TEXTO

INDICE DE NOMBRES

Se terminó de imprimir este libro el día
22 de octubre de 1993 en los talleres de
AGISA, c/ Tomás Bretón, 51. Madrid.

Se tiraron 3.000 ejemplares

Ernst Cassirer
KANT, VIDA Y DOCTRINA

El presente libro no se dirige a quienes crean "dominar" la filosofia kantiana, sino a quienes se hallen entregados a su estudio o sientan interés por la doctrina del gran pensador de Königsberg.

Comentando palabras de Goethe, en las que habla de la posición de Platón y Aristóteles ante la historia del pensamiento, y en las cuales afirma que "el mundo, si realmente siente y piensa, se ve obligado a entregarse al uno o al otro, a reconocer al uno o al otro como maestro, como guia", dice el autor: "Es caracteristico de la profundidad y la extensión del genio filosófico de kant el que este filósofo se halle, por la tendencia fundamental de su espiritu, al margen de esta antitesis universal de la historia. La alternativa que Goethe traza no tenia para Kant ninguna fuerza ni razón de serlo. Lo que antes de venir él era un conflicto en cuanto a los motivos intelectuales de la filosofia es sustituido gracias a él por una nueva conjunción histórico-mundial. Asi como Platón y Aristóteles parecen repartirse la humanidad como representantes de cualidades distintas y antitéticas, Kant, en su obra filosófica, sienta un nuevo concepto de conjunto de lo que para la humanidad es posible y asequible asi en cuanto al comprender como en cuanto al realizar, en lo tocante al pensamiento y en lo referente a la acción."

BN 84-375-0364-7



88437 503646